هذا الكتاب الموسوم بشرحي
الاشارات للخواجه نصير الدين
الطوسي وللامام فخر الدين
الرازي عليهما رحمة
البارى

دار الطباعة العامرة

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسرله ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لايوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات) اقول اعلم ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لايخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذالوهم يعارض العقل في مأخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة حتى لايرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولايكاد يتصا [illegible] نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز [illegible] وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية و[illegible] عن الوساوس العادية فان من تيسرله الاستبصار فيهما فقد [illegible] فوزا عظيما والافقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه العون والتوفيق انه هو اهل التحقيق (هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسرله ولاينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لايوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات (النمط الاول) في تجوهر الاجسام (التفسير) النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما خص ابواب المنطق بالنهج وابواب الطبيعي والالهي بالنمط لان المنطق تعليم طرق الحد والبرهان فكانت تلك الابواب انهاجا واما ابواب الطبيعي والالهي فهي مقصودة لذاتها فكانت انماطا واما التجوهر فهو عبارة عن صيرورة الشيء جوهرا ﴿ الحاق ﴾ والجوهر قد يراد به الموجود لافي موضوع وقد يراد به ذات الشيء وحقيقته كما يقال الجوهر السواد اى ذاته وليس المراد من التجوهر صيرورة الشيء جوهرا بالمعنى الاول لانه بالمعنى الاول اما ان يكون جنسا للجسم على

ماهو المشهور بين الحكماء اولازما لماهيته على ماهو الحق وعلى التقديرين فان الجسم لايخلو عن الجوهرية لافى الخارج ولافى الذهن وصيرورة الشئ شيئا آخر عبارة عن اتصافه بذلك الشئ بعد ان لم يكن موصوفا به فثبت انه ليس المراد من الجوهر المعنى الاول بل المراد منه المعنى الثانى وهو تحقق حقيقة الجسم وتكون ماهيته وذلك لان الجسم ماهية مركبة من الاجزاء التى لا تتجزى عند بعضهم ومن الهيولى والصورة عند الشيخ وكل ماهية مركبة فانها انما تتم وتتحقق عند اجتماع اجزائها ولما كان غرض الشيخ من هذا النمط بيان الامور التى من اجتماعها تحققت ماهية الجسم لاجرم ترجم بجوهر الاجسام اى التى هو نمط مشتمل على بيان تحقق ماهية الجسم عن ماهى من المقومات ثم اعلم ان المسائل الاصلية التى يشتمل عليها هذا النمط (يا فا) فى ابطال الجزء الذى لايتجزى (ب) فى بعض تفاريع نفى الجزء (ج) فى اثبات الهيولى (د) فى ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة (ه) فى استحالة خلو الصورة الجسمية عن الهيولى (و) فى استحالة خلو الهيولى عن الجسمية (ز) فى استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية (ح) فى كيفية تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى (ط) فى احكام المقادير (ى) فى امتناع تداخل المقادير (يا) فى امتناع الخلاء (يب) فى اثبات الجهة فهذه هى المسائل الاصلية فى هذا الباب وكل واحد منهسا مشتمل على عدة فصول على ماسياتى شرحها وكيفية ارتباطها (المسئلة الاولى) فى نفى الجزء الذى لايتجزى وفيهما فصلان (وهم واشارت) (من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل ينظم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لاتقبل الانقسام لاكسرا ولاقطعا ولاوهما ولافرضا وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ولايعلمون ان الوسط اذا كان كذلك لقى كل واحد

الحاق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسأل الله الاصابة فى البيان والعصمة عن الخطأ والطغيان واشترط على نفسى ان لااتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قوله** (النمط الاول فى جوهر الاجسام) اقول قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط واعاوسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا وقال الجوهر يطلق على الموجود لافى موضوع وعلى حقيقة الشئ وذاته والجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشئ جوهرا وبالمعنى الثانى تحقق حقيقته فالمراد بجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لايكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثانى فان النمط تحقق حقيقتها اهى مركبة من اجزاء لاتتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ فى تعليمه بالطبيعيات التى هى اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التى هى اقدمها فى الوجود بالقياس الى نفس الامر متدرجا فى التعليم من مبادى المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعى المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التى يبتنى عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هى ايضا فى الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفى الجزء الذى لايتجزى وتناهى الابعاد والشيخ اراد ان يبتدأ بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتنى تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لايتجزى لانه آخر ماينحل اليه مقاصده الذى لايبتنى على مسئلة تقتضى حوالة اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض فى المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعى المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذى يمكن

من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانه بحيث لو جوز مجوز مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما واحدا او ماشئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة واللقاء الموهم

للمداخلة يوجب ان يكون ملاقى الوسط ملاقيا للآخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا تمييز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم واذا كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عندهم المداخلة من الملاقاة بالامر بل بقى فراغ والقسم ما يتلاقى)

التفسير المقصود من هذا الفصل ابطال قول من قال حقيقة الجسم انما تلتئم من اجتماع اجزاء متميزة كل واحد منها لا يتجزى ومعلوم ان الكلام في ذلك لا يمكن الا بعد الكلام في تعريف حقيقة الجسم اولا ونحن نقدم على التفسير بحثين (البحث الاول) في تعريف حقيقة الجسم الجسم يقال عند الحكماء باشتراك الاسم على شيئين احدهما الجسم الطبيعي وهو الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القوائم وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي يقبل التجزية في ثلث جهات والجسم بهذا المعنى عرض واعلم ان الجسم بالمعنى الاول مما لا نزاع فيه واما بالمعنى الثاني فبيان كونه مغايرا للجسم بالمعنى الاول ان القطعة من الشمع اذا شكلتها باشكال مختلفة فان جسمية تلك الشمعة باقية بعينها مع ان المقادير المختلفة قد تعاقبت عليها والباقي غير الزائل فاذا الجسمية مغايرة للمقدار وهذا الفرق انما يصح بعد ثبوت ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب من الاجزاء التي

❊ و ❊

لا تتجزى لان على تقدير ان يكون الامر كذلك كان توارد المقادير عليه عبارة عن انتقال بعض تلك الاجزاء من سمت الى سمت آخر فاما اذا لم يكن الجسم مؤتلفا من الاجزاء بل كان متصلا واحدا فاذا جعلناه مثلا كرة كان

ان تفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست فصلا لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بالعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم اما ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام ولا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهي ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه ان شاء الله تعالى (قال وهم واشارة) قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع

تحته اعظم مما جعلناه صفحه وذلك الثخن قد بطل عند ما جعلناه صفحة فوجب ان يكون ذلك الثخن الذي زال مغايرا للجسمية الباقية فقدعرفت الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي واعلم ان ماقلناه في تعريف الجسم الطبيعي انه الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة رسم لاحد لانا بينا في سائر كتبنا ان قول الجوهر على ماتحته قول اللوازم لاقوال الاجناس وبتقدير كون الجوهر جنسا فامكان فرض الابعاد الثلثة فيه لايمكن ان يكون جزأ مقوما لماهية الجسم من وجهين فالاول ان قابلية الشئ للشئ ليست امرا وجوديا اذلو كانت امرا وجوديا لكانت لاتخلو اما ان تكون جوهرا اوعرضا فان كانت جوهرا كانت قابلية المحل للحال جوهرا مباينا عن المحل والحال وذلك محال لان قابلية المحل للحال نسبة مخصوصة للمحل الى الحال ونسبة الشئ الى الشئ مستحيلة ان تكون مباينة عن كل واحد من الشيئين فان كانت عرضا كان المحل قابلا لتلك القابلية فتكون قابليتها لتلك القابلية عرضا آخر ويلزم التسلسل والثاني ان قابلية الشئ لشئ آخر نسبة لذات القابل الى ذات المقبول وانتساب الشئ الى الشئ متأخر عن ذات كل واحد من المنتسبين فاذا قابلية الجسم للابعاد الثلثة متأخرة عن ذات الجسم وذات كل شئ متأخرة عن مقوماته فلوكانت قابلية الجسم للابعاد من مقومات الجسم لزم تأخر هذه القابلية عن نفسها بمرتبتين ذلك محال فثبت ان هذه القابلية بتقدير ان تكون صفة ثبوتية لايجوز ان تكون جزأ من ماهية الجسم فظهر بهذا فساد مايجرى في الكتب من ان الجسمية عبارة عن نفس هذه القابلية (البحث الثاني) في ابطال الجزء الذي لايتجزى لما عرفت ان الجسم يقال بالاشتراك على امرين احدهما جوهر والاخر عرض فاعلم ان المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسم بالمعنى الاول غير مركب

والمحمول من اللواحق اوالنظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** (من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل) فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء لايمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها شبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها **قوله** (تنضم عندها اجزاء غير اجسام تتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لاتقبل الانقسام لاكسرا ولاقطعا ولا وهما ولافرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس) اقول ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتألف منها والثالث انها لاتقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لماناقضهم به على ماينبغي ان يفعله نا قضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة اوبسهولة كالاشياء اللينة واما ان لاتقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف امالانه لايقدر على استحضار مايقسمه لصغره اولانه لايقدر على الاحاطة بما لايتناهى والفرض العقلي لايقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لاكسرا ولاقطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظة لاعن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** (ولايعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيأ غير مايلقاه الآخر وانه ليس ولاواحد من الطرفين يلقاه باسره) اقول هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لايخ اما ان لايلاقي الطرفين اويلاقيهما فان لاقاهما فاما بالاسر اولابالاسر فهذه اقسام ثلثة

من اجزاء لايتجزى ولابد اولا من تفصيل المذاهب فنقول الجسم قد يكون مركبا اما من اجسام مختلفة الصور
مثل بدن الحيوان اومن اجسام متشابهة الصور كالسرير وقد يكون مفردا مثل الماء الواحد اذا عرفت ذلك
فنقول الاجسام المركبة لها اجزاء موجودة بالفعل متناهية وهي تلك الاجسام المفردة التي منها
تركبت واما الجسم المفرد فقد
اختلفوا فيه وضبط المذاهب المقولة
فيه ان يقال لاشك ان الجسم المفرد
قابل للانقسامات فلاتخلو اما ان تكون
تلك الانقسامات الممكنة حاصلة
فيه بالفعل اولاتكون وعلى التقديرين
فاما ان تكون تلك الانقسامات
متناهية اوغير متناهية فيحصل
من هذا التقسيم احتمالات اربع
لامزيد عليها فالاول ان يقال
الاجسام مؤلفة من اجزاء كل واحد
منها لايقبل التجزية بوجه وتلك
الاجزاء متناهية في العدد الثاني
ان يقال اجسام مؤلفة من اجزاء
موجودة بالفعل غير متناهية بالعدد
الثالث ان يقال الانقسامات غير حاصلة
بالفعل بل هي ممكنة الحصول مع
ان تلك الانقسامات الممكنة متناهية
الرابع ان يقال ان تلك الانقسامات
غير حاصلة بالفعل بل هي ممكنة
الحصول مع انها غير متناهية والحق
عند الشيخ هو القسم الرابع وغرضه
من هذا الفصل ابطال القسم
الاول فاعتمد في ابطاله على الحجة
المشهورة وهي ان الجسم لوكان
مؤلفا من اجزاء كل واحد منها
لايقبل التجزية لكان الجزء المتوسط
بين جزئين يلاقيانه اما ان يمنع الطرفين
عن التلاقي اولايمنعهما لكن القسمين
باطلان فالقول بتأليف الجسم
من الاجزاء التي لايتجزى باطل اما الشرطية فلاشك في صحتها انما الشك في افساد قسمي
الثاني فاما بيان فساد القسم الاول وهو ان يقال يمنع الطرفين عن التلاقي فانه لوكان كذلك لكان الجانب الذي
منه يلاقي ما على احد طرفيه غير الذي منه يلاقي ما على الطرف الاخر وذلك يوجب الانقسام وقد فرضناه غير

والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تأليف
الاجسام من هذه الاجسام لان التأليف لايتصور الابعد ملاقاة الاجزاء
والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل
الاجزاء وهو مح في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب
كالثاني والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني
اولا وهما ان لايلاقي الطرفين اويداخلهما الا ان الخصم لم يذهب اليهما فبادر
الى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله اي كل واحد من الطرفين
منه شيء غير مايلقاه الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك
الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين
اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين
يلقى من الاوسط شيأ غير مايلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة
ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني
بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه
مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب
وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لايريد الاقتصار
على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب
عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب **قوله** (وانه بحيث
لوجوز نجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما وحيزهما اوما شئت
فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه) قول يريد بيان حال القسم الثاني
وهو القول بالمداخلة ففسره اولا باتحاد المكانين والحيزين واعلم
ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب
من مفهومه اللغوي وهو مايعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد
عندهم هو مايسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم
المشغول بالمتحيز الذي لولم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما
عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة
فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان اوالحيز المذكور معلوما غير
محتاج الى البيان اشار اليه بقوله مكانهما اوحيزهما اوما شئت فسمه
ائلا ينافش في العبارة والمعنى ان الطرف لوجوز ان يداخل الوسط

﴿ ولا ﴾

منقسم هذا خلف واما بيان فساد القسم الثانى وهو ان يقال انه لا يمنع الطرفين من التلاقى فهو انه لو كان كذلك لكان كل واحد من الطرفين لا قيا للوسط بالكلية والمعنى بذلك هو ان يكون الاشارة الى الوسط اشارة الى كل واحد من الطرفين ولو كان كذلك لكانت الاجزاء متداخلة لكن القول بالتداخل يقتضى انقسام الاجزاء وبتقدير ان لا يقتضى ذلك فان القول به محال اما بيان ان القول بالتداخل يقتضى تجزية الاجزاء فلان كل ما دخل فى شئ ونفذ فيه فانه يفترض هناك امور ثلثة على الترتيب فان النافذ لابد وان يلاقى طرفه طرف المنفوذ فيه اولا ثم انه يتحرك الى المنفوذ فيه ثانيا ثم انه يحصل بعد ذلك تمام النفوذ ثالثا ولاشك ان القدر الذى يلقى النافذ من المنفوذ فيه اولا غير الذى لقيه منه حال النفوذ والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير الذى يلقاه منه عند حصول المنفوذ فيه بتمامه وذلك يوجب انقسام تلك الاجزاء واما بيان ان القول بالتداخل محال فلان الاجزاء المتداخلة اما ان تتداخل بالكلية او لا بالكلية فان تداخلت لا بالكلية كان الداخل من كل جزء فى الاخر غير ما لم يدخل فيه وذلك يقتضى الانقسام وان تداخلت بالكلية لم يزد مقدار الثلثة على مقدار الواحد فعلى هذا لو انضم الى مجموع تلك الثلثة جزء رابع وخامس فانه لا يزيد المقدار البتة فحينئذ لا يكون تألفها مفيد العظم والمقدار فاذا كان كذلك لم يكن العظم حاصلا من تألف تلك الاجزاء وذلك يبطل القول بتألف الاجسام منها فثبت بما ذكرنا فساد قسمى التالى فلزم منه فساد المقدم وهو تركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى واما القائلون بالجزء فقد تمسكوا فى اثبات مذهبهم بان قالوا لاشك فى وجود الحركة ولاشك ان الماضى والمستقبل منها معدومان فاذا لابد وان يوجد منها فى الحال شئ لانه لو لم يكن لها وجود فى الحال لم يكن شئ منها ماضيا ولا مستقبلا لان الماضى هو الذى كان حاضرا فى وقت مضى والمستقبل هو الذى يتوقع

فلابد من ان ينفذ فى الوسط **قوله** (فيلقى غير ما لقيه والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة) اقول اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقى فى الحالين من الجانبين فانه يقتضى قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ فى الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذى لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعى لا برهانى واقول هذا التفسير يقتضى ان يكون للنفوذ الذى هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذى بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على رأى نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة فى ذاتها قابلة الانقسامات واثباته مبنى على نفى الجزء ولا يصح على رأى مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيأ منقسما فلا يكون للنفوذ فى الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثانى لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب **قوله** (واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقى الوسط ملاقيا للطرف الآخر ملاقاة الوسط له وان لا يتميز فى الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شئ من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقى فراغ وانقسم ما يتلاقى) اقول اى المداخلة التامة يقتضى ان يكون الطرف الملاقى للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر الداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز فى الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشئ بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اى يناقض الحكم الثانى ايضا فان كان شئ من ذلك اى ان كان احد

حضوره فى وقت سيأتى فلولم يكن للحركة حضور لما كان شئ منها ماضيا ولامستقبلا فاذا ثبت ذلك فنقول الذى يوجد منها فى الحال ان كان منقسما كانت الاجزاء المفترضة فيه سابقا بعضها على البعض لان اجزاء الحركة منقضية ولو كان الامر كذلك لما كان الجزء الموجود فى الحال موجودا هذا خلف

واما ان لم يكن منقسما فعند زواله لابد وان يحصل شئ آخر يكون حكمه فى عدم الانقسام ماذكرنا فحينئذ تكون الحركة عبارة عن امور متتالية كل واحد منها لايكون قابلا للانقسام فاذا قطعت المسافة بالحركة فالقدر الذى يقطع من المسافة بالجزء الذى لايتجزى من الحركة ان كان منقسما كانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى آخره فتكون الحركة الى آخره منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف وان لم يكن منقسما فهو الجزء الذى لايتجزى وهكذا القول فى جميع مايقطع من المسافة بكل واحد من الاجزاء التى لاتتجزى من الحركة فاذا المسافة مركبة من الاجزاء التى لاتتجزى واعلم ان الجواب عن هذه الحجة يستدعى بحثا طويلا واستقصاء القول فيه مذكور فى كتبنا المطولة ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله وهم واشارة فههنا ابحاث (البحث الاول) فاعلم انه قد جرت عادة الشيخ فى هذا الكتاب بانه متى اراد ان يورد مذهبا باطلا اوسوء الاباطلا لتبين فساده فانه يسميه وهما وسبب هذه التسمية ان العقل لايعرض له اغلاط الا من قبل القوة المسماة بالوهم على ماهو مقرر فى المنطق وذلك سبب فى اطلاق لفظ الوهم على الراى الباطل على سبيل المجاز تسمية للمسبب باسم السبب فظهر منه ان تسمية الراى الباطل بالوهم اولى من تسميته بالخيال فان سبب الراى الباطل ليس هو الخيال بل الوهم (البحث الثانى) عن الاشارة اعلم ان استقراء فصول هذا الكتاب يدل على ان كل قضية يحتاج فى اثباتها الى برهان منفصل فان الشيخ يسمى الفصل المشتمل عليه بالاشارة وكل قضية لايحتاج

الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلثة اشياء اما امتناع تألف الاجسام منها اوعدم امتيازها فى الوضع او تجزيتها وهذه محال فالقول بها مح فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتى الاجزاء معارضة لها وهى ان الحركة موجودة غير قارة و تنقسم الى مامضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما فى الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لاينقسم ولاينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما فى الحال من الحركة فهو اذن جزء لايتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ماسيأتى ان شاء الله تعالى قوله (وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف لكن من اجزاء غير متناهية) اقول يريد ابطال الاحتمال الثانى المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا بها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لاتتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ماهو موجود فى الشئ بالقوة و بين ماهو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل مايمكن فى الجسم من الانقسامات التى لاتتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لايتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى ان كل مالايكون حاصلا فى الجسم من الانقسامات فهو لايمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة فى الجسم وان الكثرة انما تتألف من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد لاينقسم فاذن قد تحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مايشتمل عليه الجسم ولايكون منقسما فانه لايقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لاتقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذى لايتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى مالايتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد يناظر الفريقان فالزم

فى اثباتها الى برهان منفصل بل يكفى فى التصديق بها تجريد موضوعها ومحمولها عن اللواحق والعوارض فانه يسميه تنبيها كانت تلك القضية موجودة بالفعل الا ان الانسان لا يعلم كونها عنده فيكفى فيه مجرد التنبيه * البحث الثالث * عن انه لماذا قال وهم واشارة ولم يقل اشارة ووهم فلان الاشارة ليست الا البرهان المبطل للرأى الباطل المسمى بالوهم واقامة البرهان على ابطال الشئ متأخرة لا محالة عن تصور ذلك الشئ فلا جرم كان ذكر الوهم مقدما على ذكر الاشارة واما قوله كل جسم ذو مفاصل فاعلم انه قضية موضوعها كل جسم ومحمولها ذو المفاصل وهى حكاية لمذهب المثبتين للجزء الذى لا يتجزى والمراد من الجسم الجسم الطبيعى وقد عرفته والمفاصل عبارة عن المواضع التى يمكن ايراد الفصل والتسمية عليها فان الجسم اذا كان مؤلفا من اجزاء كل واحد منهما متميز عن الاخر فى ذاته كانت المواضع التى يمكن ايراد الفصل عليها حاصلة فى الجسم فيكون لكل مفاصل موجودة بالفعل واما قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعم ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس واعلم ان المراد من ذلك ذكر صفات تلك الاجزاء التى حدث من تألفها الجسم ذو المفاصل وتلك الصفات ثلث احدها ان كل واحد منها ليس بجسم فى نفسه وان كان يحدث الجسم من تألفها وثانيها ان كل واحد منها لا يقبل الانقسام ثم ان لقبول الانقسام مراتب فاسهلها الكسر ثم يليه القطع فان الشئ قد يكون صلبا لا ينكسر الا انه يمكن تقطيعه بآلات قطاعة ويليه الوهم فان الشئ قد يكون بحيث لا يقبل التقطيع مثل الفلك فان الكسر والقطع وان امتنعا عليه لكن القسمة الوهمية غير ممتنعة عليه واما الفرض فانه اخر المراتب لان القسمة الوهمية ربما

اصحاب المذهب لاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة فى زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه فى الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطاء منه ارتكبوا القول بسكون ابطئ فى بعض ازمنة حركة المسرع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور **قوله** (ولا يسلم ان كل كثرة كانت متناهية اوغير متناهية فان الواحد والمتناهى موجودان فيها) اقول قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما وكثرة ما والاول من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهى ان اراد به المتناهى فى المقدار فلا يكون موجودا فى كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهى فى العدد فلا يكون موجودا فى كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا فى الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا فى كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغى ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قوله** (فاذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للقدار بل عسى العدد) اقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع زيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا للقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عساه العدد اى بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفى التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها يكون فى حيز الواحد وح يستحيل ان يقع الامتياز بينهما بنفس الحجمية اوبشئ من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشئ من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذا لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان

يدف لان الوهم لايقدر على استحضاره اصغره مع ان القسمة الفرضية بعد لم تقف فانه متى لم يلزم من فرض وقوع القسمة محال لم يكن القسمة ممتنعة سواء عجز الوهم عن ادراكه اولم يعجز قد جاء فى بعض النسخ لاكسرا وقطعا ولا وهما وفرضا او يكون المراد ايضا ماذكرناه وثالثها ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا توسط بين جزأين تلا قيانه فانه يحجب ما على طرفيه من التلاقى واما قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير مايلقاه الاخر فاعلم ان معناه انهم لما سلموا كون الوسط حاجبا لما على طرفيه من التلاقى وجب ان يكون الذى يلاقى منه ما على يمينه غير الذى يلاقى منه ما على يساره اما قوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فاعلم انه لما ادعى ان الاوسط اذا كان حاجبا للطرفين عن التلاقى واجب ان يلقى كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر احتاج الى اثبات هذه القضية فجعل الطريق اليه ابطال نقيضها فان نقيض قولنا كل واحد من الطرفين يلقى شيئا من الاوسط غير مايلقى منه الطرف الاخر هو انه ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط غير مايلقى منه الطرف الاخر ثم هذا السلب لايصدق الا على احد امرين احدهما ان كل واحد من الطرفين لايلقى من الاوسط شيئا والثانى ان كل واحد من الطرفين يلقى الاوسط اما الاول فالشيخ لم يتعرض لابطاله فالسبب فيه ان تلك الاجزاء لولم يكن متلاقية اصلا لم يكن الجسم حاصلا من اجتماعها فلا يكون الجسم مؤلفا من الاجزاء التى لاتتجزى وهو المطلوب واما الثانى وهو ان يقال ان كل واحد ﴿ وذلك ﴾ من الطرفين يلاقى الوسط باسره فهو الذى عناه الشيخ بقوله وليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره فانه متى بطل هذا القسم وقد ابطلنا الاول اتضح ماذكره من ان احد الطرفين يلاقى من الوسط غير مالقيه

لم يجزم بالنفى والاثبات بل بنى الامر على التجويز واقول عدم الامتياز فى الوضع لايستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التى هى اطراف انصاف اقطار الدايرة تجتمع عند المركز بحيث لاتمايز فى الوضع وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق فى ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى دون العقلى فيرتفع التعدد الوضعى دون العقلى فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز **قوله** (وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم) هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض فى الجهات الثلث حتى يصير المؤلف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم اى حصل حجم فى كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لايطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث والحجم يطلق على مايكون له مقدار ما يمانع لان يدخل فيه اخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغى ان تضمر فى المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الهاء فى قوله وامكنت الاضافات بينها لايعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التى يعود اليها الضمير فى قوله منها والتأليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها فى الجهات لا ان نفرض اولا تأليف للكثرة الاولى فى جهة ثم يحتاج التأليف فى الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية فى جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فى مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى

وذلك لان الجسم الذى الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تتالف مما لا يتناهى اصلا قوله (كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر) اقول هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى احاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هى قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهى القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها فى الجهات حجم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناهى القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهى القدر الى شئ متناهى القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الابعد ان صيره جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا قوله (لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه وهذا خلف محال) اقول هذا استثناء نقيض تالى المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناهى من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثانى باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد متناهى فى الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه هذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى (تنبيه ليس اذا وجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد وجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل) لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية

الاخر واما قوله وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن بد من ان ينفذ فيه فيلقى غير ما لقيه والقدر الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة فاعلم ان المراد منه ان القول بمداخلة الطرف لكلية الوسط قول بكون الطرف ملاقيا لكلية الوسط والمتداخلان لا بد وان تكون مكانهما او حيزهما واحدا سواء سميت المكان والحيز بهذين الاسمين او بما شئت من الاسماء والشيأن لا يصير ان كذلك الا بعد ان يصل طرف احدهما الى طرف الاخر ثم ينفذ فيه والنفوذ حركة شئ فى شئ والشئ حال كونه متحركا فى موضع فانه لا يكون حاصلا فى ذلك الموضع فثبت ان القدر الذى لقى الطرف من الوسط حال نفوذه فيه غير الذى لقيه منه قبل نفوذه فيه اعنى حال كون طرفه ملاقيا لطرف المنفوذ فيه وهو الذى لقيه منه حال النفوذ فيه دون ما سيلقاه منه حال حصول اللقاء المتوهم من المداخلة وبالجملة فان النافذ لا بد وان يلقى طرفه طرف المنفوذ فيه اولا ثم ينفذ فيه ثانيا ثم يحصل الداخلة ثالثا وهو فى كل مرتبة من هذه المراتب يلقى شيئا غير ما لقيه فى المرتبة التى قبلها وذلك يوجب انقسام النافذ والمنفوذ فيه واعلم ان هذا الكلام ليس برهانى ولكنه اقناعى واللقاء المتوهم المداخلة يوجب ان يكون ملاقى الوسط ملاقيا للاخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا تتميز فى الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فاعلم انه لما بين ان القول بالنفوذ يوجب القول بالقسمة اراد ان يبين ههنا ان القول بالنفوذ محال و بين ذلك بان احد الطرفين لو دخل فى كلية الوسط لكان ملاقيا للجزء الاخر الذى هو طرف ايضا لان احد الطرفين اذا دخل فى كلية الوسط مع ان الوسط ملاق للجزء الاخر الذى هو طرف وجب ان يكون احد الطرفين ملاقيا للطرف الاخر واما قوله فحينئذ لا يكون ترتيب ولا وسط ولا طرف ولا ازدياد حجم فاعلم ان المراد منه ان تداخل الاجزاء عبارة عن حصولها باسرها فى حيز واحد وذلك يوجب ارتفاع الترتيب بين تلك الاجزاء ويوجب ان لا يزيد حجم مجموعها على حجم واحد

منها واما قوله فان كان شئ من ذلك لم تكن ما يكون عند توهم المداخل بالامر بل بقى فراغ وانقسم ماتلاقى
فاعلم انه لما بين ان القول بالمداخلة يوجب انتفاء الترتيب والوسط وازدياد الحجم استثنى نقيض هذه التوالى وهو
ان هذه الاشياء كاينة حاصلة فانتج فساد المقدم وهو القول بالمداخلة فثبت فساد
كون الطرف ملاقيا لكلية الوسط
وثبت فساد ان لا يلاقى منه شيئا وبقى
بطل هذان القسمان لم يبق
الا ان يقال الطرف يلاقى بعضه بعض
الوسط وذلك يوجب انقسام تلك
الاجزاء المتلاقية (تنبيه واشارة)
ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف
ولكن من اجزاء غير متناهية ولا يعلم
ان كل كثرة كانت متناهية اوغير
متناهية فان الواحد والمتناهى
موجودان فيها فاذا كان كل متناه
يوجد منها مؤلفا من اجزاء ليس
لها حجم ازيد من حجم الواحد
لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل للعدد
العدد وان كان لكثرة منها متناهية
حجم فوق حجم الواحد وامكنت
الاضافات بينها فى جميع الجهات
حتى يكون حجم فى كل جهة فكان
جسم كان نسبة حجمه الى حجم الذى
احاده غير متناهية نسبة متناهى القدر
الى متناهى القدر لكن ازدياد الحجم
بحسب ازدياد التأليف والنظم فتكون
نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير
المتناهية (التفسير) الغرض من هذا
الفصل ابطال الاحتمال الثانى وهو
قول من قال الجسم مؤلف من اجزاء
غير متناهية وانما قال من الناس
من يكاد يقول بهذا التأليف ولم يقل
من الناس من يقول بهذا التأليف لان
اصحاب هذا المذهب زعموا ان كل
مايمكن فى الجسم من الانقسامات فهو حاصل فيه بالفعل وهذه القضية يلزمها
بطريق عكس النقيض ان كل مالايكون من الانقسامات حاصلا بالفعل فهو غير ممكن الحصول ثم انهم اثبتوا فى الجسم
كثرة بالفعل ولا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التى كل واحد منها لايكون منقسما وقد بينا ان على مذهبهم كل مالايكون

ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت
ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو
المطلوب فى هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد
على ماتقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهى ان يكون الجسم لايجوز
ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى
هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لايجوز ان تكون متألفة مما لايتناهى
فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية
فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا
جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع
وجود جسم غير متناهى القدر كليا قال الفاضل الشارح انه قال فى القضية
الاولى لايجوز ان يكون الذى هو فى قوة قولنا يجب ان لايكون وفى الثانية
ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية
ممتنع ان يكون ومن المتناهية غير ممتنع فلاجرم حكم فى الاولى بالامتناع
وفى الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل فى الثانية لايجب تركب الجسم
من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لايجب تركبه من الاجزاء المتناهية التى
لاتجزى ويدل عليه قوله الى مالا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها
فكان الواجب اذن ان يقول فى هذا القسم ايضا يجب ان لايكون
والصواب ان يقول انه لما قال فى الفصل الثانى ومن الناس من يكاد يقول
بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف ثم لما ابطله
اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لايجوز ولما قال فى الفصل الاول
ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اى يزعم انه يجب فلما ابطله
اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لايجب وبالجملة فالقضية الاولى
مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم
فى قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم
منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه
بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع
حصول الانقسامات التى لاتتناهى بالفعل يقتضى الحكم بوجود جسم
لايكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب
امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا

متقسما فانه يمتنع ان ينقسم فاذا حاصل مذهبهم يرجع الى ان الجسم يتألف من اجزاء كل واحد منها لايقبل الانقسام بوجه من الوجوه الا انها غير متناهية في العدد فاذا لا فرق بين هذا المذهب وبين المذهب الذي مضى ابطاله في الفصل الاول الا في انهم زعموا ان الموجود في كل جسم من تلك الاجزاء عدد متناه فهذا هو التحقيق لكن اصحاب هذا المذهب لايعترفون باثبات الجزء الذي لايتجزى فلما كانت حقيقة مذهبهم هو القول بالجزء وهم في الظاهر غير معترفين به لاجرم لم يحك الشيخ عنهم انهم يقولون الجسم يتألف من اجزاء لاتتجزى بل حكى عنهم انهم يكادون يقولون بانه مؤلف من اجزاء لايتجزى اى حقيقة مذهبهم ذلك وان كانوا لايصرحون به واما الحجة على فساد هذا المذهب فهو ان الجسم لو كان متألفا من اجزاء غير متناهية في العدد لكان الجزء الواحد فيه موجودا لانه لامعنى للكثرة الا اجتماع الوحدات فاذا اخذنا عددا متناهيا من تلك الاجزاء الغير المتناهية فاما ان يكون مقدار ذلك المجموع الحاصل من اعداد متناهية ازيد من مقدار الجزء الواحد اولايكون والثاني باطل والالم يكن اجتماعها سببا لزيادة المقدار وكان لايحصل المقادير من اجتماعها وذلك يوجب الجزم بان هذه الاجسام المحسوسة غير متألفة من تلك الاجزاء واما الاول وهو ان يكون مقدار ذلك المجموع اعظم من مقدار الواحدة فذلك يقتضي ان يكون كلما كانت الاجزاء اكثر كان المقدار اعظم واذا ثبت ذلك فنقول لاشك في ان هذه الاجسام المحسوسة متناهية في مقاديرها وان نسبة بعضها الى بعض نسبة متناهي المقدار الى متناهي المقدار وذلك يقتضي ان تكون نسبة ما في احدهما من العدد الى ما في الاخر من العدد نسبة متناه الى متناه والا لم يكن التفاوت في المقدار على حسب التفاوت في العدد فاذا كانت نسبة الجسم الذي فرضناه متألفا من اجزاء متناهية الى الجسم الذي زعم الخصم انه متألف من اجزاء غير متناهية نسبة متناهي المقدار

الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا المانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا من الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان **قوله** (بل هو في نفسه كما هو عند الحس) يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس **قوله** (لكنه ليس مما لاينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك لسبب) اى الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لاينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخرج عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق اولايكون والثاني اما ان يكون في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم * تذنيب * (اليس اذا لم يكن تأليفه من احاد لاتقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لايقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده) لما ابطل الاحتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار ههنا الى ابطال احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لاتقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لايفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اى مسئلة الجزء الذي لايتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيهما والمستبصر يرشده القدر الذي نورده اى في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه * تنبيه * (انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية

الى متناهي المقدار وجب ان تكون نسبة احدهما الى الاخر نسبة متناهي العدد الى متناهي العدد مع ان الخصم زعم ان نسبة احدهما الى الاخر نسبة متناهي العدد الى غير متناهي العدد هذا خلف فثبت بطلان قول من قال الاجسام مؤلفة من اجزاء غير متناهية ولنرجع الى شرح ﴿ ١٤ ﴾ المتن اما قوله كل كثرة متناهية اوغير متناهية فان الواحد والمتناهي فيها موجودان فاعلم ان الكثرة قد يراد بها الكثرة الحقيقية التي هي العدد وعلى هذا التفسير كل عدد يكون كثرة ويكون الكثرة احد نوعي الكم وقد يراد بها الكثرة الاضافية مثل قولنا الخمسة كثيرة بالقياس الى الاربعة قليلة بالقياس الى الستة وعلى هذا التفسير لا يكون كل عدد كثيرا فان الاثنين ليس كثيرا بالقياس الى عدد دونه لانه العدد الاول ولا يكون الكثرة بهذا المعنى من مقولة الكم بل من مقولة المضاف فاذا عرفت ذلك فنقول اما الكثرة الحقيقية فلا شك ان الواحد يكون فيها موجودا لان الكثرة لا معنى لها الا مجموع الواحدات فان لم تكن الوحدة حاصلة استحال ان تكون حاصلة مع غيرها وحينئذ لم تكن الوحدات المجتمعة حاصلة فلم تكن الكثرة حاصلة فثبت ان كل كثرة فان الواحد يجب ان يكون موجودا فيها ولكن لا يجب ان يكون المتناهي موجودا فيها لانه ان اريد بالمتناهي المتناهي في المقدار لم يجب ان يوجد في كل كثرة متناه في المقدار فان العدد كما يعرض للاشياء ذوات المقادير فقد يعرض ايضا للاشياء المجردة عن المقادير وان اريد بالمتناهي المتناهي في العدد لم يجب ايضا ان يكون في كل كثرة عدد متناه لانا لاثنين كثرة مع انه لم يوجد فيه عدد اصلا بل الاثنان عدد لكن ليس في الاثنين عدد فان الشيء لا يوجد في نفسه فاذا ظهر ذلك فنقول النهاية من عوارض الكم فاذا ثبت انه لا يجب ان يكون في كل كثرة متناه في الكم المتصل او متناه في الكم المنفصل ثبت انه لا يجب ان يحصل في كل

﴿ المقدار ﴾

ان الحركة عليها اوزمان تلك الحركة كذلك وانه لا تتألف ايضا الا ينقسم حركة ولا زمان) فقد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود له بالنوع فاذا قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء * اشارة * (قد علمت للجسم مقدارا ثخينا متصلا) المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح والامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون

المقــدار متحدا النهاية بمقدار اخر ويقال لذالك المقدار انه متصل بالثانى بهذا المعنى والثانى كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثــانى بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغــة للذى بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولمــا تقرر هذا فنقول المقدار فى قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغى ان يحمل على اللغوى ائلا يتكرر المتصــل والثخين على ماهو فصل الجسم التعليمى والمتصل على ماهو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمى لانه كمية متصلة ثخنية وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولايعترفون باتصاله وتقــديم الاعرف فى الاقوال الشــارحة اولى والمقدار الثخــين المتصل اعنى الجسم التعليمى هو غــير الجسم الطبيعى كمامر وذلك لانه يتبدل فى الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التى تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعى شــيئا هو الجسم التعليمى وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمى غير مذكور فى الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا فى نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينــا غير متنازع فيه ولايحتاج الى برهان ومجموع هذه المعانى اعنى كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمى فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور فانه مالم يعرف مغــايرته لها لم يمكن اثباتها له قلنــا كونه موجودا لافى موضوع اعنى جوهريته اوضح شئ له وهو مغــاير لهذه الامور وكونه شيئا من شان ان يكون ذا جسم تعليمى امر غير جوهريته وهو فصله الذى يتحصل به جوهريته **قوله** (وانه قد يعرض به انفصال وانفكاك) الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة جزئية الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعنى الوهمى ولاجل ذلك يتنــاولها هذا البرهان على مايجئ بيــانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجى فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول

كثرة شئ منها فاذا كان الاولى بالشيخ ان يقتصر على قوله كل كثرة فان الواحد فيها موجود بالفعل وليس لاحد ان يجيب عنه بانه وان لم يجب فى كل كثرة ان يكون العدد المتناهى موجودا فيه ولكن ذلك واجب ههنا لان من قال الجسم مركب من اجزاء لانهاية لها فلابد وان يعترف بوجود الاعداد المتناهية فيه لانا نقول هذا الكلام انما يستقيم لو قيــل كل كثرة غير متناهية فان الكــثرة المتناهية فيها موجودة لكن الشيخ لم يقتصر على ذلك بل زعم ان كل كثرة سوآء كانت متناهية اوغير متناهية فان المتناهى موجود فيهــا فثبت انا لو حملنا الكثرة على الكثرة الحقيقية التى هى الكم المنفصل لكانت المواحدة لازمة واما اذا حملنــاهــا على الكثرة الاضافية اندفعت المواحــدة لان المواحــدة انمــا كانت بالزام الاثنين وليس هو بكثرة اضافية واما قوله واذا كان كل متناه يوجد منها مؤلفا من اجزاء ليس لها حجم فوق حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد فاعــلم انه لما بين ان الجسم لو كان متألفا من اجزاء غير متناهية لكانت الاجزاء المتناهية موجودة فيــه فبعد ذلك بين ان حجم مجموع الاعداد المتناهية منها يجب ان يكون ازيد من حجم الجزء الواحد منها والا لم يكن تأليفها مفيد الحصول المقدار فانه اذا لم يزد مقدار الاثنين على مقــدار الواحد لم يزد مقدار الثلثــة ايضا على مقــدار الواحد وانمــا قال بل عسى العدد ولم يقل بل العدد لان مقدار المجموع اذا كان مساويا لمقدار الواحد فانه يظن انه وان كان لايفيد زيادة المقدار لكنه يفيد زيادة العدد وفى التحقيق ايضا ليس كذلك لان تلك الاجزاء اذا كان مقدار مجموعها مساويا لمقــدار الجزء الواحد منها كانت باسرها حاصلة فى الجزء الواحد ولو كان كذلك استحال ان يختص واحد منها بامر لايوجد فى الاخر لان تلك الاجزاء متساوية فى الحجمية فيستحيل ان يقع الامتيــاز بنفس الحجمية او بشئ من لوازمها

ويستحيل ان يقع الامتياز بشيء من عوارض الجسمية اومعروضاتها لانها اذا كانت متداخلة ولاشيء يفرض عارضا اومعروضا لواحد منها الاونسبته الى ذلك الواحد كنسبته الى غيره فيجب ان يكون عارضا لذلك الغير اومعروضاله واذا كان كذلك استحال وقوع الامتياز بين تلك الافراد ﴿ ١٦ ﴾ في امر من الامور فيرتفع التعدد منها ايضا ويصير الكل شيئا واحدا فثبت ان الاجزاء المتداخلة كما لايحصل منها زيادة المقدار لايحصل منها زيادة العدد الاان الشيخ لما لم يكن به حاجة الى هذا البيان في هذا الموضع لاجرم لم يجزم بالنسق ولابالاثبات بل ذكر انه عسى ان يتوهم متوهم كون تأليفها سببا لزيادة العدد واما قوله وان كان لكثرة متناهية منها حجم فاعلم انه لما ابطل ان لايكون مقدار المجموع ازيد من مقدار الواحد ثبت ان حجم المجموع فوق حجم الواحد فحينئذ قد حصل جسم مؤلف من اجزاء متناهية وقد كان يمكنه ان يقتصر على هذا القدر في ابطال قول من قال كل جسم فهو مؤلف من اجزاء غير متناهية الاانه اذا اراد ان يبين في كل جسم متناهي المقدار انه ليس مؤلفا من اجزاء غير متناهية فلا جرم لم يقنع بذلك بل احتج بتناهي اجزاء ذلك على تناهي سائر الاجسام المتناهية في المقدار وذلك بان بين ان ذلك الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية يمكن الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات وانما اعتبر ذلك لانه اراد ان ينسب مقدار هذا الجسم الى مقادير سائر الاجسام والمقادير انما تكون متناسبة اذا كانت من نوع واحد فالخط لا يمكن ان ينسب الى السطح بانه ثلثه اوربعه اوغيرذلك من النسب وكذا السطح لايمكن ان ينسب الى الجسم لان الذي يكون ثلث الشيء وربعاله هو الذي يكون بحيث لوضمت امثاله اليه لصار مثلا لذلك الشيء والجسم لايحصل البتة من اجتماع السطوح ولاالسطح لايحصل من اجتماع الخطوط والخط لايحصل من انضمام النقط

جميع الانفصالات الممكنة فيه على مامر **قوله** (وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين) يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصافها بها هوكونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفا في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولوحمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ماذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لاغير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرء عليه احدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لايقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لوقبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه ولوقبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه **قوله** (فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته) قوة الشيء بمعنى امكان وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ماسبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الش قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له

بالدليل الذى مضى فى ابطال الجزء الذى لا يتجزى فى الفصل الاول فاذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان يثبت مقدار الجسم المتألف من الاجزاء المتناهية الى مقادير سائر الاجسام بين انه يمكن الاضافة بينها و بين غيرها فى جميع الجهات وكل ما كان ﴿ ١٧ ﴾ كذلك كان حجما فى كل جهة فيكون جسما ومتى ثبت كونه جسما جازت نسبته الى سائر الاجسام فاما لو لم يثبت كونه حجما فى كل الجهات لم يجب صحة نسبته الى سائر الاجسام لان الذى يكون حجما فى جهة واحدة اوفى جهتين وهو الخط والسطح لا يجوز ان ينسب واحد منهما الى الجسم واعلم ان هذا التفسير الذى ذكرناه لا يصفو الا اذا اضمرنا فى المتن لفظة حتى يصير هكذا وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات اى وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها فى جميع الجهات ولكن الموجود فى النسخ ليس كذلك بل هو هكذا وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات فاما ان يكون قد سقطت هذه الكلمة من قلم الشيخ او الناسخ او تركها الشيخ عمدا لدلالة الكلام عليها واما قوله فكان جسم فكانت نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر فاعلم ان هذا الكلام قضية واحدة فصيغة كانت رابطة والجسم هو الموضوع وقوله نسبة حجمه الى حجم الذى آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر محمول واحد ومعنى هذه المقدمة انه لما بين ان الحاصل من تلك الكثرة المتناهية جسم بين ان ذلك الجسم يجب ان يكون نسبة حجمه الى حجم الذى زعم الخصم ان آحاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى ﴿ ٣٠ ﴾ متناهى القدر لان المشاهدة دالة على ان هذه الاجسام متناهية فى مقاديرها واما قوله لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم الى آخره فاعلم انه لما ثبت ان نسبة الجسم المتناهى الاجزاء الى الجسم الذى هو عند الخصم غير متناهى الاجزاء نسبة متناهى المقدار الى متناهى المقدار وثبت بما مضى ان ازدياد

الانفصال فينبغى ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شئ فهو غير ذلك الشئ حتى ينتج فاذن قوة قبول الشئ غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شئ آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعى محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانهــا من الامور الاضافية التى تستدعى محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ اخر هو الهيولى واقول فى هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهى تستدعى محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذى من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال فى كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل فى الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده **قوله** (وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذى عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله مجددا) المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرء الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله مجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشئ الذى فيه قوة الانفصال الباقى فى الاحوال جميعا هو غير متصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما فى ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على

المقدار والحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم وجب ان يكون نسبة آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء المتناهية الى آحاد الجسم المؤلف من الاجزاء الغير المتناهية نسبة عدد متناه الى عدد غير متناه وذلك محال فثبت ان القول بكون الاجسام المتناهية المقادير غير متناهية العدد يؤدى الى

المحال فيكون القول به باطلا وهو المطلوب * تنبيه * (اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا عن مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل بل هو فى نفسه كما هو عند الحس لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع الانفصال اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين فيه كما فى البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب) * التفسير * انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان مضمونه ان الجسم اذا لم يكن مؤلفا من اجزاء متناهية او غير متناهية كان فى نفسه شيئا واحدا وهذه القضية لا يحتاج فى تحصيلها الى حجة وبرهان بل يكفى فيها مجرد التنبيه والاخطار بالبال واما قوله اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية فاعلم ان معناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهى ان الذى ثبت بالبرهان ليس الا ان الاجسام المتناهية المقادير لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولم يثبت بهذا القدر ان كل جسم فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية لانه لو ثبت جسم غير متناهى المقدار فانه لا يظهر بالحجة التى مضت امتناع تألفه من اجزاء غير متناهية اللهم الا ان يثبت بدليل آخر وجود تناهى الاجسام فى المقادير وثبت بالدليل الذى مضى ان كل جسم متناهى المقدار فانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجزاء غير متناهية العدد لانه لو ثبت غير متناهى المقدار فانه لا يظهر بالحجة التى

وجه يكون حال كونها اتصالا لا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شئ غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذى ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم فى هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شئ هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين المتشككين فى وجود المادة وذلك لان ذلك الشئ يجب ان يكون فى ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شئ ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشئ هو الصورة والمجموع هو الجسم الذى هو فى نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا فى نفسه امر ذاتى مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغى ان تعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذى يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة اتوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ماذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد فى الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة فى الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفى الهيولى وهى ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن هى بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول فى الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك

مضت امتناع تأليفه من اجزاء غير متناهية العدد ولكن الشيخ بعد لم يبين وجوب تناهي الاجسام في مقاديرها فكيف يجوز ان يقول اليس ان النظر اذا اوجب ذلك واذا عرفت ذلك فنقول الشيخ لاجل هذا السر لم يورد هذه القضية كلية اي لم يقل النظر اوجب في كل جسم انه لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية ولم يورد ها ايضا جزئية لان افراد البعض بالذكر وان كان لا يقتضي ان يكون ماعداه بخلافه من حيث اللفظ ولكنه يوهم ذلك من حيث العرف مع ان هذه الايهام باطل فانه متى ثبت تناهي الاجسام ثبت انه لا شيء من الاجسام يؤلف من اجزاء غير متناهية بل اوردها مهملة فقال اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والمهملة في قوة الجزئية مع انها لا يشعر بالوهم الكاذب الذي يشعر به الجزئية فلاجرم كان ايرادها مهملة اولى من ايرادها كلية اوجزئية واما قوله وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى مالا ينفصل فمعناه ظاهر ولكن فيه دقيقة وهي انه ذكر في الاول انه يجب ان لا يكون وههنا ذكر انه لا يجب ان يكون والسبب فيه ان تركب الجسم من الاجزاء الغير المتناهية فانه غير ممتنع فلا جرم قال انه لا يجوز ان يكون واما تركبه من الاجزاء المتناهية فانه غير ممتنع لكنه غير واجب فلاجرم لم يقل انه يجب ان لا يكون بل قال انه لا يجب ان يكون واما قوله فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولكنه فيه اشكال وهو ان القائل ان يقول الجسم اذا كان قابلا لانقسامات غير متناهية وثبت ان خروج كلها الى الفعل محال فحينئذ يجب وجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل واذا كان ذلك واجبا فلما ذا قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ولم يقل فقد اوجب وجود جسم ليس لامتداده مفاصل وجوابه لعل المراد بالامكان الامكان العام الذي

الغير* وهم وتنبيه* (ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك) هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها مالا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم **قوله** (فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة) هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم بتذكر كون كل ذي حجم يحجب طرفيه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود اوالوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى وتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنسا كان اونوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت اليه الاشارة في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في الخارج لاشك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع **قوله** (وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه) وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف **قوله** (واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة) اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال

لانا في الوجوب و بتقدير ان يكون المراد به الامكان الخاص الا انه لاجسم ولا يمكن اما ينقسم بالفعل بل الممتنع حصول كلها بالفعل ولامنافاة بين امتناع حصولها بالكلية و بين جواز حصول كل واحد منها واذا كان كذلك فليس في الوجود جسم يجب ان لايكون لاستعداده المفاصل اللهم الا لعائق خارجي كما في الافلاك واما قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس فمعناه ان الانسان اذا نظر الى الماء الواحد مثلا فانه لايحس بشيء من المفاصل والابعاض فيه فكما انه لا مفاصل لذلك الماء عند الحس فكذلك لامفاصل له في نفسه واما قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه الى آخره فمعناه انه لما ثبت امكان جسم عديم المفاصل فذلك الجسم ليس مما لا يقبل الانفصال بل الحس شاهد بانه قابل الانفصال وكل ما كان ممكن الاتصاف بشيء فان تلك الصفة الممكنة لا يحدث الا لسبب فاذا لحصول المفاصل بالفعل في الجسم سبب وليس ذلك الا احد امور ثلثة احدها الفك والقطع والثاني اختلاف العرضين كما في البلقة والثالث الوهم والفرض ان امتنع الفك لسبب كما في الافلاك او في الاجزاء التي تبلغ في الصغر الى حيث لاينقطع ولايتفرق بنصف لعرضين مختلفين فهذا هو التفسير واما المباحث الحقيقية في هذا الفصل فهي مذكورة في الملخص وههنا آخر الكلام في نفي الجزء الذي لايتجزى * المسئلة الثانية * في تفاريع نفي الجزء وفيها فصلان * تذنيب * (الجسم اذا لم يكن تأليفه من آحاد لاتقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لاتقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده)

* التفسير * انما سماه بالتذنيب لان مضمون هذا الفصل كالتذنيب والتفريع على ما تقدم ثم اعلم انه لما ثبت ان الجسم ليس مؤلفا من اجزاء لاتقبل القسمة ولاشك انه قابل الانقسامات فاما ان يكون قابلا لانقسامات متناهية

معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** (لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول) قد بينا ان الطبيعة بكون باي الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولامادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضيافها في معنى العموم اليها فهي وحدها لايكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لامحالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول و هو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولايكون مقتضيا في سائر الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لايجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لايمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء ينضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم يقتضيه مع غيره لانها مع غيره لايكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لايقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لايقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لايقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته واذن يمكن ان لايحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من

﴿ حيث ﴾

اولانقسامات غير متناهية والاول باطل والالانتهت القسمة الى اجزاء غير قابلة للقسمة لكن ذلك باطل بما تقدم من ان الجانب الذى يلاقى منه ماعلى يمينه غير الجانب الذى يلاقى منه ماعلى يساره واذا بطل ذلك ثبت انه يجب ان يكون قابلا لانقسامات غير متناهية واعلم انا قد ذكرنا ان الانقسامات على وجوه ثلثة التقطيع واختلاف العرضين والوهم والحجة التى ذكرناها فى وجوب قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية لايوجب ذلك الا فى الانقسامات الوهمية فاما يدعى ان الجسم قابل للانقسامات الانفكاكية او الانقسامات الحاصلة باختلاف الاعراض الى غير النهاية فذلك مما يحتاج فيه الى دلالة اخرى فانه من المحتمل ان لايتناهى امكان الانقسامات الوهمية مع ان الانقسامات الانفكاكية تكون متناهية على ما هو مذهب ديمقراطيس وهذا وان كان باطلا الا ان بطلانه يعرف لابهذه الحجة بل بحجة اخرى واذا عرفت ذلك فالشيخ لاجل هذه الدقيقة صرح بان كون الجسم غير متألف من الاجزاء لايوجب كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية الا على احد الوجوه الثلثة ثم صرح بان ذلك الوجه هو الانقسام الوهمى واما قوله وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذى نورده فمعناه ان القول بان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ليها يتفرع عليه ابحاث كثيرة لكن المستبصر يرشده القدر الذى اورده فى الفصل الذى يلى هذا الفصل من بيان ان الحركة والزمان قابلان للقسمة فانهما كالاساس لما بعدهما من التفريعات * تنبيه * (انك ستعلم ايضا مماعلمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لايتألف ايضا مما لاينقسم حركة ولازمان) * التفسير * انما سمى هذا الفصل بالتنبيه لان المطلوب فيه حاصل فى بديهة العقل بعد تسليم المقدمات التى من تحقيقها وذلك هو ان الجسم لما ثبت انه قابل لانقسامات غير متناهية وجب

حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لاينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم وفيه كفاية ولاحاجة بنا الى ماعداه مما لانعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجئ بيانه وعن الثانى ان الطبيعة المذكورة يقتضى وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التى اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ فى بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتحلل بمراعات ماذكرناه فلا فائدة فى التطويل بالاعادة * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد قابل للانفصال البتة فانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لااحتمال فيها الانقسام الا الذى يقع بحسب الفروض والاوهام ومايشبهها) قد ذكرنا فى صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب فى الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقى حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع فى الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط على الاطلاق بل هى انما متألفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة وتألف البسائط انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لاينقسم فكا اصلا وينقسم وهما للحجة المذكورة ومقاديرها فى الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادى الى مثل هذا القول فى الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى فى الفن الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة فى كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم فى ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لافائدة فى ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتى الاجزاء الا فى تسمية الاجزاء بالاجسام وفى تجويز الانقسام الوهمى عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة

ان يكون الحركة والزمان قابلين لانقسامات غير متناهية وذلك لان كل حركة فهي واقعة في مسافة وكل مسافة فهي منقسمة فيكون لا محالة الحركة الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فيكون لتلك الحركة نصف فاذا كل حركة فهي منقسمة وكذلك زمان الحركة الى نصف المسافة نصف زمان الحركة الى آخرها فيكون الزمان منقسما

فثبت ان الجسم لما كان قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية وانه كما استحال تألف الجسم من اجزاء غير قابلة للتجزي فكذلك يستحيل تألف الحركة والزمان من امور غير قابلة للتجزي واعلم ان في القول باثبات الجزء ونفيه وكون الجسم القابل للانفصال شيئا واحدا في نفسه ام لا وكون الحركة والزمان قابلين للانقسامات الغير المتناهية ابحاثا دقيقة ومن ارادها فليطالع سائر كتبنا * المسئلة الثالثة * في اثبات الهيولى وفيها اربعة فصول * اشارة * قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته وتلك القوة لغيره وهو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا) التفسير المقصود من هذا الفصل بيان ان الجسمية حالة في محل وان الجسم مركب من ذلك الحال وذلك المحل والحجة فيه ان الجسم لما ثبت انه غير متألف من الاجزاء بل هو شيء واحد في نفسه ولاشك انه قد يعرض له انفصال وليس الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء بعد ﴿ و ﴾ ان كانت مجتمعة لان ذلك بناء على كون الجسم متألفا من الاجزاء وقد مر ابطاله بل هو عبارة عن زوال الاتصال الذي كان حاصلا وهذا الانفصال كان قبل حصوله ممكن الحصول فامكان عروض الانفصال كان حاصلا قبل

في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل الانقسام الوهمي قابلا للانقسام الانفكاكي وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب الامتداد الجسماني الواحد الذي ذكر الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا **قوله** (فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية مايكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع ومايصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنين الانفكاكية مايصح بين المتصلين ويصح من المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي مايصح بين المتباينين) هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما يقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي مايقتضيه سائر الاجزاء ومايقتضيه الكل ومايقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لانزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الى مايكون بسبب عرضين قارين والى مايكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار الموضوع في نفسه

حصول الانفصال فيكون امكان الانفصال مغايرا لامحالة للانفصال وذلك الامكان يستدعي محلا وليس محله الاتصال لانه لامعنى لكون الشيء موصوفا بامكان حدوث شيء فيه الا كونه ممكن الانصاف بذلك الشيء لكن الاتصال يستحيل ان يتصف بالانفصال لانه زوال عند طريانه فاذا محل امكان الانفصال شيء سوى الاتصال وهو الذي يكون محلا للانفصالين المتجددين عند طريان الانفصال فثبت ان الاتصال الجسمي موجود في محل وهو المسمى بالهيولى وههنا شك وهو ان الجسم قبل الانفصال كان واحدا وبعد الانفصال صار جسمين فالزائل هو الوحدة والطاري هو الاثنينية وهما عرضان ومحلهما الجسم فهذه الحجة تقتضي كون الوحدة والتعدد مغايرين للجسم متعاقبين عليه فيكون المحل هو الجسم والحال هو الوحدة والتعدد ومما تقرر ذلك ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه لايخرج عن كونه جسما فعلمنا ان الذي زال عند الانفصال شيء سوى الجسمية واعلم ان هذا الشك انما ينحل بتحرير البرهان على الوجه الملخص وهو ان تقول الجسم الذي يرد عليه الانفصال فانه يزول عنه الجسمية التي كانت موجودة فيه ويحدث فيه جسميتان اخريان ومتى كان كذلك الجسمية موجودة في محل وبيان الصغرى ان الجسم بعد ورود الانفصال عليه صار جسمين وحصلت هناك جسميتان فهاتان الجسميتان اما ان يقال انهما كانتا موجودتين قبل ورود الانفصال عليه اوماكانتا موجودتين والاول باطل والا لكان ذلك الجسم قبل ورود الانفصال عليه مركبا من ذينك الجزئين ثم ينتقل الكلام الى كل واحد من ذينك الجزئين فان كانت الاجزاء التي يحصل في كل واحد منهما بعد ورود الانفصال حاصلة فيه بالفعل لكان الجسم مؤلفا من اجزاء لاتتجزى اما متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة متناهية اوغير متناهية ان كانت الانفصالات الممكنة غير

وبالاضافي ماللموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث الاثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع مايخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلفة فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة قد تختص بمايصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين **قوله** (اللهم الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم او زائل) هذا مااشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك اوزائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا يجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة فيقال له انما يذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط متشابهة الطباع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال **قوله** (واما هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه) معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لايكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه لووجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد اخر الكلام الى ذكره في اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على

متناهية وكل ذلك قد ابطلناه فظهر من هذا ان الجسميتين الحاصلتين بعد الانفصال ما كانتا موجودتين قبل ذلك الانفصال بل حدثتا عند الانفصال وان الجسمية الواحدة التى كانت موجودة قبل الانفصال مابقيت بعد الانفصال واما بيان الكبرى فهو ان كل ما يوجد

بعد عدم او يعدم بعد وجود فان امكان عدمه وامكان وجوده سابق على عدمه وعلى وجوده وذلك الامكان يستدعى محلا فاذا للجسمية محل فيه امكان وجودها وامكان عدمها وذلك المحل هو الذى قامت الجسمية به فهذا ما عندى فى تقرير هذه الحجة ولقائل ان يقول اما المقدمة الاولى فممنوعة والذى عول عليه فى اثباتها فغير صحيح لانه يوجب ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وبيانه ان الجسم قبل ورود الانفصال عليه اما ان يقال ان مادته كانت واحدة او ما كانت واحدة فان كانت واحدة فهى بعد ورود الانفصال على الجسم اما ان يقال انها بقيت واحدة او ما بقيت واحدة والاول باطل والا لكان مادة كل واحد من الجزئين واحدة بالعدد فان كانت الجسمية الحالة فيها ايضا واحدة بالعدد كانت مادة كل واحدة من الجزئين فصورته عين مادة الجزء الآخر وصورته فيكون احد الجزئين هو بعينه الآخر بالعدد هذا خلف وان لم يكن الجسمية فقد حلت فى المادة الواحدة بالعدد صورتان من نوع واحد وذلك محال لاستحالة اجتماع المثلين وايضا يلزم تداخل البعدين والبعدان المتداخلان لا يزيد مقدارهما على الواحد منهما فيلزم ان يكون مقدار الجزء مساويا لمقدار الكل ولانا نعلم بالبديهة ان ذات احد الجزئين مغايرة لذات الجزء الآخر ولو كانت مادتهما واحدة بالعدد لم يحصل هذا التغاير فثبت ان الجسم المتصل لو كانت مادتها واحدة بالعدد فانها بعد ورود الانفصال على الجسم لزم ان تتعدد واذا كان كذلك فقد تعددت المادة بعد ان كانت واحدة وذلك يقتضى عدم

ان الاجسام متساوية فى الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما ساوه من كون البسائط متساوية فى الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال وهى امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجرى مجرى هذين **قوله** *تنبيه* (وكل نوع يحتمل ان تكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعى فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان تكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه فى شخصه اى لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف توجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعى) هذا الفصل لا يوجد فى بعض النسخ ويوجد فى بعضها مترجما بالاشارة وفى بعضها بالتنبيه وفى بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت فى المتن سهوا وذلك لانه تقرير للمسئلة المذكورة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح فى شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة فاذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذى يدخل منها فى الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم الخلف وفى مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة الا اذا عنى بالماهية غير ما اصطلحوا عليه **قوله** *تذنيب* (اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هى صورة جرمية مقارنة لما تتقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو فى نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هى الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص فى بعض الاشياء قبولها القدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه) يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود فى هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاءه متفششة فتندمج او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك

﴿ الاستبعاد ﴾

تلك المادة التي كانت واحدة وحدوث المادتين المتجددتين فاذا تفريق الجسم يكون اعداما لصورته ولمادته فيكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية وهذا مكابرة وايضا فلو كان تعدد الجسمية بعد كونهما واحدة يقتضي احتياج الجسمية الى مادة لكان تعدد المادة بعد كونهما واحدة يقتضي احتياجها

الى مادة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما ان قيل ان الجسم المتصل ليست مادته واحدة بالعدد فهذا باطل لانه ان وجد لجسم واحد مادة واحدة فقد عاد الاشكال الاول وان لم يكن كذلك كانت واعداد المواد التي للجسم بحسب الانقسامات الممكنة فيه فيجب ان يكون للجسم المتصل مواد غير متناهية بالفعل وحينئذ تكون الجسمية الحالة في كل واحد منها غير الجسمية الحالة في الاخرى لضرورة امتناع حلول الحال الواحد في اكثر من محل واحد وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من اجزاء كل واحد منهما لا تتجزى وانه باطل وبتقدير صحته فانه يبطل اصل هذه الحجة لانه متى ثبت كون الجسم مؤلفا من الاجزاء التي لا تتجزى لكان الانفصال عبارة عن تفرق الاجزاء والاتصال عبارة عن تألفها وعلى هذا التقدير يكون الزائل والطارئ هو التفرق والتألف والمورد هو نفس تلك الاجزاء ثم ان وقعت المساعدة على ان الجسمية يزول عند عروض الانفصال فلم قلتم انه لا بد من محل قوله لان امكان الانفصال سابق على ذلك الانفصال والامكان حكم ثبوتي فلا يستدعي محلا قلنا لانسلم ان الامكان حكم ثبوتي

الاستقصاء في بيان ذلك في النمط الخامس ولنرجع الان الى تفسير المتن اما قوله قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا فاعلم ان حقيقة المقدار قد سبق بيانها ثم ههنا شك لفظي وهو ان هذا الكلام انما يصح لو ثبت ان مقدار الجسم مغاير للجسم لانه لو كان نفسه لما صح ان يقال ان للجسم مقدارا ثخينا لامتناع

الا ستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسب فان ذلك يقتضي تجوز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا نستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى وقيدها بالاولى لان مادة كل مركب تكون هيولاه وان كان جسما *قوله* (اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية) هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا بدء لمسائل اخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سياتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اورد ها ههنا وقدد ل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الامع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيئات الشفا انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا اوغير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربعة مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزائد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد تتزائد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني

ان يكون شئ حاصلا لنفسه لكن الشيخ لم يبين فيما مضى من هذا الكتاب ان مقدار الجسم مغاير لكونه جسما فكيف قال قد علمت ان للجسم مقدارا وجوابه ماينا انه متى لم يكن الجسم مؤلفا من الاجزاء التى لاتتجزى وجب القطع بان مقدار الجسم زائد على ذاته فلما بين الشيخ ذلك المقدم كان بيانه له بيانا لذلك التالى

بالقوة القريبة من الفعل فلا جرم انه جازله ان يقول قد علمت ان للجسم مقدارا واما التجزية فانه يقال بالاشتراك على امرين احدهما المقدار الذى يحتمل التجزية فى ثلث جهات وهذا المقدار يسمى ثخنا لانه حشو مابين السطوح وهذا المعنى احد انواع الكم المتصل القار الذات وبهذا المعنى يكون كل جسم ثخينا وثانيهما ان يؤخذ هذا المعنى مع اضافة عارضة له فيقال لبعض الاجسام انه ثخين وللبعض الاخر انه رقيق وبهذا الاعتبار لايكون كل جسم ثخينا واذا عرفت ذلك فنقول ان الكم المتصل القار الذات يسمى مقدارا وهو جنس تحته ثلثة انواع الخط والسطح والجسم الطبيعى فاذا قلنا الجسم له ثخن احتمل ان يكون المراد كل واحد من هذه الثلثة فاما اذا قلنا الجسم له مقدار ثخين خرج الخط والسطح من ذلك واما المتصل فانه يقال بالاشتراك على معان ثلثة احدها المقدار الذى يمكن ان يفرض له اجزاء تجمع بينها حد مشترك هو نهاية لاحدهما وبداية للاخر وهذا المعنى هو الكم المتصل وهو الذى ينقسم جنس الكم اليه والى المنفصل وثانيها هو المقداران اللذان نهايتاهما واحدة بالفعل مثل الخط الذى متصل بخط على زاوية يحدها نقطة واحدة هى طرف لهما وثالثها ان الجسمين اذا كان حال احدهما عند الاخر بحيث اذا تحرك احدهما وجب

ان يتحرك الاخر معه فانه يقال لاحدهما انه متصل بالاخر واعلم ان المراد بالاتصال فى هذا الموضع هو الاول فان كان انما نقل اسمه من الاتصال على سبيل الاضافة اذ كان يتوهم له اجزاء فيما بينهما الاتصال الاضافى واذا عرفت ذلك ظهر لك

زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على الثانى ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغى ان تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزائد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه فى الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقى وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن كانت الزيادات التى يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لاينتهى الى مساوات الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت تتناقص لايلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزائدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا فى الزائد اختار الشيخ المثل الذى لا ينافى حصول الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التى دون موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء فى صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا *قوله* (والا فمن الجايز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدء واحد لايزال البعد بينهما يتزايد) هو بيان المقدمة الاولى *قوله* (ومن الجايز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات) اشارة الى مقدمة الثانية *قوله* (ومن الجايز ان يفرض بينهما هذه الابعاد الى غير نهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية) اشارة الى المقدمة الثالثة *قوله* (ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد) اشارة الى المقدمة الرابعة قال ثم شرع فى تركيب الحجة عنها *قوله* (واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن) شروع فى الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد وبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد اقول ويحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت

من هذا ان هذا الاتصال ليس هو نفس الجسمية بل الجسمية عبارة عن الامر الذى يلزمه هذا الاتصال فان هذا الاتصال من باب الكم والجسم مغاير للمقدار بل هو الذى يلزمه قبول المقدار واذا عرفت ذلك ظهر ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وانه ليس مركبا فى نفسه عن الاجزاء بل هو فى نفسه شئ واحد وقد بينا ان مدار هذه الحجة على هذا الاصل واما قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك فمعناه ظاهر وانما قال قد يعرض له انفصال احترازا عن الافلاك واما قوله ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال فهو لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين فمعناه ان الجسم المعين قبل ورود الانفصال عليه كان واحدا فى ذاته وكون تلك الجسمية بعينها واحدة داخلة فى قوام تلك الجسمية المعينة فان المشخصات وان كانت خارجة عن ماهية الشخص الا انها يكون اجزاء من ذات الشخص من حيث هو ذلك الشخص فاذا الجسمية المعينة تكون واحدة بذاتها وهذا هو المراد بكونها متصلة بذاتها واذا ثبت ذلك وجب ان لا تكون الجسمية المعينة قابلة للاتصال والانفصال اما الاتصال فانها لو قبلت اتصالا اخر لكان قد اجتمع المثلان وانه محال ولانه لا يكون احدهما بالمحلية والاخر بالحالية اولى من العكس فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا وهو محال واما الانفصال فلانه متى ظهر الانفصال فقد بطلت وحدة الاتصال السابق وشخصيته ومتى بطلت وحدته وشخصيته فقد بطل ذلك الاتصال المعين وعدم وما يجب عدمه عند حدوث الشئ واستحال ان يكون قابلا لذلك الشئ فثبت ان المتصل بذاته لا يعرض له الاتصال والانفصال واما قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته فاعلم ان تفسير ذلك لا يتم الا بالبحث عن امور ثلثة اولها ان قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول مشعر بان هذه القضية نتيجة لقياس مضى ذكره

متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اى واية زيادات امكنت اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه فى واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هنالك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود فى بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذى فسره الشارح لا يكون اللام التعليل فى قوله ولان معال ولا يراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثانى باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهى هو باطل والثانى يقتضى ان لا يكون هناك زيادة الا وهى حاصلة فى بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة فى بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة فى غيره صدق على المجموع انه حصل فى بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدى الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهى قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة فى بعد وجب ان يكون الكل حاصل فى بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا فى بعد معللا بكون كل واحد حاصلا فى بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا فى بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذى فسرنا فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود فى بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا فى بعد ثم قال لما كانت هذه القضية يعنى الحكم بوجود يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذى يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى

فاين القياس المنتج لهذه النتيجة وثانيها انه وان كان حقا ان قوة قبول الشئ غير وجود المقبول لكنا لانحتاج الى ذكر ذلك ههنا المطلوب في هذا الفصل اثبات المادة للجسمية فاذا بينا ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم وجود شئ اخر يكون هو قابلا للانفصال والاتصال من غير حاجة الى بيان ان قوة قبول الشئ هل هو غير المقبول اونفسه وثالثها طلب الفرق بين الشئ الذى هو ههنا مقبول بالفعل وبين هيئة ذلك المقبول وبين صورته فنقول اما الاول فجوابه ان القياس المنتج لهذه القضية ليس مذكورا بالفعل وان كان مذكورا بالقوة القريبة من الفعل لانه قد ذكر ان الجسم قد يعرض له انفصال وانفكاك اى الجسم قد يحدث فيه الانفصال ثم من البين ان كل ما يحدث فان قوة حدوثه كانت حاصلة قبل حدوثه وان كل ما كان حاصلا قبل حصول ذلك الشئ فانه مغاير لذلك الشئ وذلك يقتضى ان يكون قوة قبول الشئ مغايرة لذلك المقبول ثم ان الشيخ منع من هذا القياس بذكر المقدمة الاولى واهمل ذكر المقدمتين الباقيتين لغايتة وضوحهما واما الثانى فهو ان اثبات المادة لا يمكن الا ببيان ان قوة قبول الشئ غير نفس المقبول لانا اذا قلنا الجسم قد يعرض له انفصال فانا يمكننا اثبات المادة لو امكننا ان نقول ان ذلك الانفصال لابد له من محل وليس محله الاتصال فلابد من شئ اخر ولكن ذلك غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعى محلا ثابتا موجودا فثبت انه لا يمكننا ان نقول الانفصال يستدعى محلا فاما اذا بينا ان قوة قبول الشئ غير نفس المقبول كانت قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتى وهو من الامور الاضافية فيستدعى لا محالة محلا فاذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شئ اخر وهو الهيولى فان قيل

انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات فى بعد آخر وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه *قوله* (فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة) يعنى يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التى هى موجودة بالقوة *قوله* (فيصير البعد بين الامتدادين محدودا فى التزايد عند حد لا يجاوزه فى العظم) اى اذا كان لامكان الابعاد التى يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهى البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه *قوله* (وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده) اى اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه هذا فقد وجب انقطاعهما *قوله* (والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال) اى ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وهى يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اى اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم *قوله* (فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين هذا محال) ومعناه الظاهر فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو اخر الابعاد فاذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدى الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل

البس ان الامكان عندك امر عدمي فنقول بلى ولكنه عند الشيخ امر وجودي وانما يجب علينا تفسير كلامه على مايطابق اصوله لا على مايطابق اصول غيره . والثالث وهو الفرق بين وجود المقبول وبين هيئته وصورته فنقول الانفصال اذا طرى فليس المقبول هو الانفصال لانه امر عدمي بل القبول بالحقيقة هو الجسميتان الحادثتان عند طريان ذلك الانفصال ولكل واحد من ذينك الجسمين هيئة وصورة اما الهيئة والشكل المقارن لتلك الجسمية واما الصورة فالمقدار المقارن لها لان المقدار يجري بالنسبة الى الجسمية مجرى الصورة واما قوله فتلك القوة لغيرها هو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا فاعلم ان محل امكان الانفصال غير الشيء الذي هو متصل بذاته لان المتصل بذاته يعدم عند الانفصال ويوجد متصلان اخران مثل الماء الواحد اذا جعل مائين فان تلك الجسمية الواحدة التي كانت موجودة قبل طريان الانفصال فقد بطلت وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا ضم احدهما الى الاخر مرة اخرى حتى يصير جسما واحدا فان الجسميتين الاوليين تبطلان وتحدث جسمية اخرى غير التي زالت عند الانفصال لان اعادة المعدوم محال واعلم ان لنفاة الهيولى ان يقولوا هذه الهيولى اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول في الحيز فاما ان يكون على سبيل الاستقلال او على سبيل التبعية فان كان على سبيل الاستقلال لكان الهيولى متحيزة وذلك محال اما اولا فلان حلول الجسمية فيها يلزم منه اجتماع المثلين واما ثانيا فلانه لا يكون احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس واما ثالثا فلان تلك الهيولى ان احتاجت الى محل فالكلام في محلها كالكلام فيها ولزم التسلسل وان لم تكن بها حاجة الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل وهو المطلوب واما ان كان على سبيل التبعية فذلك بان يقال الجسمية تحصل بذاتها في الحيز وتلك الهيولى تحصل في ذلك الحيز تبعا لحصول الجسمية

على جميع الزيادات او لايكون فان كان فوجب ان لايكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هنالك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في جوابه اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى هي ان كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه اولا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر اذ لو كان لكانت موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا وكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد اولا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هنالك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يوفى هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه *قوله* (وقد تستبان

فيه واذا كان حصول الهيولى فى ذلك الحيز تبعا لحصول تلك الجسمية فيه كانت الهيولى صفة حالة فى الجسم واذا كانت الهيولى صفة حالة فى الجسم استحال كون الجسمية حالا فى الهيولى واما ان لم تكن الهيولى حاصلة فى الحيز لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التبعية مع ان الجسمية مختصة بذلك الحيز

استحال ان تكون الجسمية حالة فى الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة بالذات يستحيل ان يكون حاصلا وحالا فيما لا اختصاص له بتلك الجهة لا بالذات ولا بالتبعية ولو جازت المكابرة فى تجويز ذلك فليجز ان يقال الاجسام باسرها حالة فى ذات البارى تعالى وان لم يكن له تعالى اختصاص بالجهة لا بالذات ولا بالتبعية فثبت ان القول بحلول الجسمية فى محل يؤدى الى هذه الاقسام الباطلة فيكون القول به باطلا فهذا آخر الكلام فى هذا الفصل وهذه الحجة بعينها يمكن ان يتمسك بها فى نفى كون المقدار مغايرا للجسمية بان يؤخذ الجسمية مكان الهيولى والمقدار مكان الجسمية ثم تساق الحجة على وجهها * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها واحدة وما لها من الغنى عن القابل والحاجة اليه منشأ به واذا عرفت فى بعض احوالها حاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته فحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول) * التفسير * انما قال وهم وتنبيه ولم يقل وهم واشارة لان السؤال الذى اورده لا حاجة فى ابطاله الى برهان

﴿ ان ﴾

منفصل يكفى فى ابطاله مجرد التنبيه وهو ان الجسمية متى احتاجت الى الهيولى وجب ان يحتاج دائما لان مقتضى الماهية لا يختلف ثم نقول حاصل الشك ان يقال الحجة المذكورة لا يفيد المادة لجميع الاجسام بل لبعضها وذلك

استحالة ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة اولا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) الوجه الذى يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازات لحركة الكرة فيلزم ان يوجد فى الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة هو المبنى على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما يبقى منه بعد ان يفصل من جهة التى يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت فى الجهة التى تناهيا فيها فرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما فى الجهة التى كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران * اشارة * (فقد بان لك ان الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل اعنى فى الوجود) يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهى ثم بين البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل فى تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والحد فى هذا الموضع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشئ المتناهى يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسمانى متناه فهو ذو شكل وهذا قوله فقد بان لك الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعنى فى الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه لا يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه فى الوجود لا ينفك عن شكل الوجوب تناهيه * قوله * (فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه لسبب الحامل والامور التى تكتنف الحامل) قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثانى الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية فى اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل

ان يكون علة لوجود ماهو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة ومايكتنفها اولا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقهما في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية اولشئ ماغيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لارابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لاحاجة اليه ولا هو مطابق للمتن * قوله * (ولوازمه منه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار مايلزم كلية) هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل لازم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة ومايكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر مايحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لااختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لان هيئة التناهي امر يعرض للشئ المتناهي والتشكل هو اعتبار الشئ مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد مايلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار مالو فرض اكثر كثيره منه واذن لايكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لابان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لايتصور الابعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شئ واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني

لانكم استدللتم بامكان عروض الانفصال للجسم على اثبات المادة له ثم ان الانفصال قد يكون بالوهم وقد يكون باختلاف الاعراض وقد يكون بالفك ولايمكن الاستدلال على اثبات المادة الا بامكان الانفصال الانفكاكي والانفصال على هذا الوجه يمتنع عروضه

للافلاك فاذا لا يمكن اثبات الهيولى لجسمية الافلاك بهذه الحجة فالجواب عنه ان الجسمية ماهية واحدة فهي اما ان يكون غنية عن المحل اولا يكون فان كانت غنية عن المحل كانت جميع افرادها كذلك فكل جسمية فهي غنية عن المحل وكل ماكان غنيا عن المحل استحال حلوله في المحل فاذا كل جسمية فهي غير حالة في المحل هذا خلف وان لم تكن الجسمية غنية عن المحل كانت محتاجة الى المحل فهي اينما وجدت كانت محتاجة الى المحل والحاصل انا لما علمنا في الاجسام القابلة للانفكاك احتياج جسميتها الى محل ومادة علمنا ان الجسمية لذاتها محتاجة الى المحل وذلك يقتضي احتياج كل جسمية الى المحل سواء صح الانفكاك على ذلك الجسم اولم يصح وهذا هو المراد من قول الشيخ ان الجسم طبيعة واحدة فاذا عرفت في بعض الاحوال حاجتها الى مايقوم فيه عرفت ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه واعلم ان على هذا الكلام شكان احدهما ان يقال لم قلتم ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها ولا يمكن دعوى البديهية فيه فانا قد بينا ان الجسم هو الذي يقبل الابعاد فههنا امور ثلثة احدها الابعاد الثلثة والثاني نفس قابلية الابعاد الثلثة والثالث الشئ الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلثة فاما الابعاد الثلثة فليست نفس الجسمية عند الحكماء واما قابلية الابعاد الثلثة فقد بينا انها ليست صفة ثبوتية وبتقدير ان تكون صفة ثبوتية فهي صفة خارجة عن ماهية الجسم فاذا ليست الجسمية الا الامر الذي عرض له ان كان قابلا للابعاد الثلثة او مالاجله حصلت هذه القابلية وحقيقة ذلك الشئ غير معلومة لنا لانا لا نعلم منه الا انه امر

فالملزمة قبول الابعاد الثلثة والعلم بكونه امرا ما ليس علما بماهيته المخصوصة والعلم بقابلية الابعاد الثلثة علم بلازم
من لوازمه فاذا ماهية الجسم غير معلومة لنا واذا كان كذلك فكيف يمكن ادعا العلم الضروري بان الجسمية
ماهية مشتركة فيما بين الاجسام ولا يمكن ان يقال الاجسام

لما اشتركت في قبول الابعاد الثلثة والاشتراك في اللوازم يدل على الاشتراك في الملزومات فاذا الاجسام مشتركة في الجسمية فان الشيخ نص في النمط الرابع على ان الاشياء المختلفة في الماهية يجوز اشتراكها في لازم واحد فثبت انه لا طريق الى الجزم بكون الاجسام مشتركة في الجسمية بل ان طائفة من الناس لما اعتقدوا انه لا معنى للجسمية الا التحيز والمقدار وعلموا ببداية عقولهم اشتراك المتحيزات في طبيعة التحيز لاجرم استقام لهم دعوى الضرورة في ان الاجسام متساوية في الجسمية فان الحكماء لما بينوا ان التحيز والمقدار امران مغايران للجسمية لازمان لها واعترفوا بان الاشتراك في اللازم لا يدل على الاشتراك في الملزوم فكيف يمكنهم دعوى الضرورة في ان الاجسام مشتركة في الجسمية واما قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول فهو جواب عن شك يذكر على قولنا الاجسام لما كانت مشتركة في الجسمية لزم من حاجة بعضها الى المادة حاجة كلها اليها وذلك ان يقال ان الجنس له طبيعة واحدة في الانواع ثم انه في النوع المعين محتاج الى فصل ذلك النوع وفي غير ذلك النوع لا يحتاج الى ذلك الفصل مثل ان الحيوان الذي في الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي في الفرس مثل الحيوان ﴿ اي ﴾ الذي في الانسان في كونه حيوانا مع انه لا يحتاج الى الناطق فعلمنا انه لا يلزم من حاجة الشيء الى الشيء حاجة مثله الى ذلك الشيء فاذا لا يلزم من احتياج جسمية الاجسام القابلة للانفصال الى الهيولى حاجة جسمية الاجسام

في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتئام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعله فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منهما محال برأسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررنا فلا فائدة في ايرادها * قوله * (ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا) هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني لسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجد المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متباينا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط * قوله * (فبقي انه بمشاركة من الحامل)

اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فالهيولى اذن تأثير في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب * وهم واشارة * (اولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد) هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر

قوله (فنقول لك) يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة فتعرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم

التي لا يقبل الانفصال الى الهيولى وجواب الشيخ من ذلك هو ان الجسمية طبيعة واحدة في الاجسام كلها والاجسام غير مختلفة فيها اصلا وانما اختلافها لاجل صورها النوعية والصورة النوعية وان كانت موجودة مع الصورة الجسمية في المادة الواحدة ﴿٣٣﴾ الا انها تكون خارجة عن ماهية الصورة الجسمية وعن وجودها واما الفصل فهو وان كان خارجا عن ماهية الجنس لكنه داخل في وجوده فاذا الجسمية طبيعة نوعية محصلة لانها غنية عن الصور الطبيعية المقارنة لها في ماهيتها وفي وجودها بل لا تعلق بينها وبين الصور النوعية الا مجرد حلولهما في محل واحد واما الجنس فانه طبيعة غير محصلة بدون الفصل لانه وان كان غنيا في ماهيته عن الفصل لكنه غير غني في وجوده عنه فظهر ان الجسمية طبيعة نوعية محصلة وانه لا اختلاف فيها الا بامور خارجة عنها بخلاف الجنس فان طبيعته غير محصلة والاختلاف فيه انما يكون بالفصول النوعية فظهر الفرق فهذا هو المراد من قول الشيخ انها طبيعة غير محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول واعلم ان هذا الفرق لا يعجبني وذلك لان الفصل خارج عن ماهية الجنس بالاتفاق وهو ايضا خارج عن وجوده الخاص لان الانسان اذا كان موجودا فالحيوان الذي هو جزء من الانسان يجب ان يكون موجودا والناطق خارج عن الحيوان من حيث هو حيوان وعن الوجود من حيث هو وجود فيكون لا محالة خارجا عن الحيوان الموجود واذا كان كذلك كان الجنس ممتازا في ماهيته وفي وجوده عن الفصل ثم ان الحيوان الذي ﴿٥﴾ هو حصة الانسان محتاج الى الناطق والحيوان الذي هو حصة الفرس مثلا مع انه غني عن الناطق فقد وجد مثل الشيء غنيا عما احتاج اليه الشيء فقد توجه النقض واما الصور النوعية فهي مقومة للجسمية والا لم تكن صورة وبتقدير ان لا تكون مقومة لكن هذا فرق غير قادح

بل الصحيح فى الجواب هى ان يقال ان الطبيعة الجنسية لذاتها تكون محتاجة الى مايحصل وجودها ولكنها لاتكون محتاجة لذاتها الى شئ معين بل الى شئ ما اى شئ كان واما الفصل المعين فانه لذاته يكون علة لوجود ذلك الجنس فى الخارج فعلى هذا الجنس لذاته علة الحاجة الى الفصل المطلق فلا جرم ابدا يكون محتاجا الى الفصل واما تعين الفصل فانما جاء من قبل الفصل لامن قبل الجنس فلايلزم حاجة كل حيوان الى الناطق وعلى هذا التقدير اندفع الشك واعلم ان ههنا نقضا آخر وهو ان قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوى ثم ان الوجود فى حق الواجب واجب التجرد وفى حق الممكن واجب اللاتجرد فقد وجد ههنا اختلاف المتماثلات فى اللوازم وتمام تقرير ذلك سيأتى فى النمط الرابع والشك الثانى على اصل الدلالة انه اذا ثبت اشتراك الاجسام باسرها فى الجسمية وثبت ان مايحتاج الشئ اليه يحتاج مثله اليه ولكن لابد من الدلالة على ان جسمية ما محتاجة الى محل ما وذلك لايمكن اثباته بما يبين من حلول بعض الجسميات فى المادة فان لقائل ان يقول انه لايلزم من حلول الجسمية فى المادة الاجواز حلولها فيها فاما ان يلزم منها وجوب حلولها فيها فذلك لابد فيه من حجة اخرى اذ من المحتمل ان يقال ان الجسمية وان كانت غير محتاجة الى المحل ولكنها يصح ان تصير حالة فى المحل وان تصير مباينة عن المحل فاذا لابد فى بيان حاجتها الى المحل من حجة غير ماذكر من حلولها فى المحل *وهم وتنبيه* (اولعلك تقول ليس الامتداد الجسمانى الواحد تقابل للانفصال البتة وانما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذى يقع بحسب الفروض والاوهام وما اشبهها فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية اوالواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض فى البلقة اومضافين كاختلاف محاذاتين اوموازاتين اومماستين يحدث فى المقسوم اثنينية ما يكون طباع

الفلك ومايجرى مجراه **قوله** (ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها اوعن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لايكون لما يفرض بعد ذلك جزأ ما الكل لكونه جزأ مفروضا بعد حصول صورة الكل) معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذى لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدء التغير من شئ فى غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات نفسه ومايصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هى ذات الشئ الذى يصدر عنه التغير الذاتى فى غيره او المصدر الذاتى من الشئ الذى يصدر عنه التغير فى غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل ولاشكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالعرض جزء للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لايكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما الكل لكونه جزأ حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لايكون ومعناه لايكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفى بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لايكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك فى قوله فلما وجب لها ذلك يعنى الشكل المقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما فى قوله ما الكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذى **قوله** (فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة و يحلها ويجرى بها) اى هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزأ مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول مايقتضيه السبب المذكور ولسبب مقارنة المادة القابلة للصورة

كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق فى النوع ومايصح من كل اثنين منها يصح من كل اثنين آخرين فيصح إذا بين المتباينين من الانفصال الرافع الاثنينية الانفكاكية مايصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالى مايصح بين المتباينين الا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم اوزائل واهل هذا العائق ان كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولافصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه فى شخصه) * التفسير * قد بينا ان مدار الحجة المذكورة فى اثبات الهيولى على ان الجسم الذى يكون فى نفسه متصلا قد ينفصل وحاصل الشك المذكور فى هذا الفصل يرجع الى النزاع فى هذه المقدمة وبيانه وهو انا انما بينا ان الجسم شئ واحد فى نفسه بان ابطلنا ذلك بان قلنا الجزء المتوسط بين جزئين لابد وان يكون الجانب الذى هو يلاقى ماعلى يمينه غير الجانب الذى يلاقى ما على يساره وذلك يقتضى كون الجزء منقسما ومعلوم ان هذه الحجة لاتفيد الاكون الجسم قابلا للانقسام الوهمى ابدا وليس كل ما كان قابلا للانقسام الوهمى يجب ان يكون قابلا للانقسام الانفكاكى واذا كان كذلك فمن المحتمل ان يقال الاجسام المحسوسة مؤلفة من اجزاء كل واحد منها غير قابل للانفصال وان كان قابلا للقسمة الوهمية فالحاصل ان الجسم الذى يعرض له الانفصال ليس بمتصل على الحقيقة بل اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عبارة عن تفرقها والجسم الذى هو متصل فى الحقيقة وهو كل واحد من تلك الاجزاء الصغيرة ولا يعرض له الانفصال وعلى هذا تسقط الحجة المذكورة فى اثبات الهيولى وهذا الذى ذكرناه فى تقرير هذا السؤال هو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الاجسام القابلة للانفصال متألفة من اجزاء كرية الشكل غير قابلة للانفكاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية الى غير النهاية

الجسمية الحاملة اياها المجزية معها بطريان الانفصال عليها **قوله** (واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شئ يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هى فى نفسها واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابلا فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ماهو كالجزء بحالة مخالفة) يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس طبيعة واحدة لايقتضى الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك وتختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهى اصح وفى بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة قابل وتقريره لم يصر كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور فى الفصل المقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شئ من غيرها يعنى من الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعنى المادة التى يحتاج الامتداد الجسمى اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع يعنى الموضوع الذى يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده بههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هى هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف فيه الجزء الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك فى الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتى الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزءها حالين فى محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت المادة مخالفة فى الكلية والجزئية وحينئذ ان احتاجتا الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وجدها يتخالف فيهما من غير احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة فى الوجود والحلول على جزئها لسبب كونها اولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها فى الوجود وحده سببا فى المنفردة عن المادة والجواب ان المادة هى منشأ الاختلاف فهى تختلف بذاتها وتخالف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذى يقتضى التقدم

والجواب عنه انه لما ثبت ان الجسم قابل الانقسامات الوهمية الى غير النهاية وجب ان يكون قابلا للانقسامات الانفكاكية ايضا الى غير النهاية لان تلك الاجزاء باسرها متساوية في الجسمية فكل واحد من تلك الاجزاء فان احد نصفيه يكون مساويا في الماهية لنصفه الاخر ولكله ولكل واحد من انصاف سائر الاجسام ولكل واحد من سائر الاجزاء وكل ما صح على الشيء صح على ما يماثله فاذا صح على احد نصفي الجزء الواحد ان يتصل بنصفه الاخر اتصالا رافعا للاثنينية صح ايضا على ذلك النصف ان يتصل بنصف جزء آخر اتصالا رافعا الاثنينية وكما صح على ذلك النصف ان ينفصل عن نصف جزء اخر انفصالا انفكاكيا وجب ايضا ان يصح على ذلك النصف ان ينفصل عن النصف الثاني من ذلك الجزء انفصالا انفكاكيا فثبت ان الجسم المتصل اتصالا حقيقيا يجوز ان يعرض له الانفصال وعلى هذا التقرير يسقط الشك واعلم ان مدار هذا الكلام على ان الاجسام متساوية في مفهوم الجسمية وقد بينا في الفصل الذي مضى انه لا طريق الى اثبات ذلك على مذاهب الحكماء ولا شك انه يبعد ان يقال اليس في الوجود كله جزآن متساويان في الماهية لكن مجرد الاستبعاد لا يكفي في الصنائع العلمية ثم لئن وقعت المساعدة على وجوب اشتراك الاجسام في الجسمية ولكن لا يلزم من ذلك ان يصح على كل جسم ما يصح على سائر الاجسام كما لا يلزم من كون لونية السواد مثل لونية البياض جواز ان ينضم فصل السواد الى لونية البياض والجواب عنه ما مر والنقض المتوجه هو الوجود على ما قررناه ثم ان وقعت المساعدة على ان تلك الاجزاء صح على كل واحد منها ما يصح على الباقي لاجل ماهيتها المشتركة بينها ولكن يحتمل ان تكون شخصية كل واحد منها ما تكون مانعة عن ذلك لان كل واحد منها وان شارك الاخر في الماهية

والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة لسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف احوالها الى المواد ولم تحتج هي الى غيرها * تنبيه * (هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية) اقول يريد بيان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما تستفيد من الصورة الجسمية وهذه مسئلة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الاجزاء الى البعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد قوله (ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم) اي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف قوله (او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع متناهي اشارة) وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع متناهي اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدي من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة يمتد اليه ولا يجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى اشارة قوله (نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان ينقسم في غير جهة الاشارة) اي ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين

وكان الحامل على تقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثانى خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانه لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها امتاز بالاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء بين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهى غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة فى غيرها والا لكانت جزأ لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهى ليست بنقطة ولوضوح هذه المعانى لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة * تنبيه * (فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص) يريد بيان امتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثانى من البرهان المذكور فى الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذى وضع لكان لا يخلو اما ان لا تحصل الهيولى فى موضع من المواضع او تحصل وان تحصلت فلا يخلو اما ان تحصل فى جميع المواضع او فى بعضها دون بعض والاول والثانى من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسب الى جميع المواضع فكان حصولها فى ذلك المواضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل منهما نظيرا فى الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز قوله (فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هنالك كما يمكن ان يقال لو كانت فى صورة توجب لها وضعا هنالك او كان قد عرض لها وضع هنالك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض) هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره واما بيان الامتناع

لكنه يخالفه فى شخصيته وتلك الشخصية زائدة على نفس الماهية فتحتمل ان تكون تلك الشخصية مانعة عن ذلك وكيف لا نقول ذلك ومن مذهبهم ان الجسم الواحد اذا انفصل فقد زالت الجسمية التى كانت موجودة وحدثت جسميتان اخريان ثم اذا اتصلا مرة اخرى فان تينك الجسميتين تزولان وتحدث جسمية اخرى واذا كان كذلك فقد استحال على نصفى الجسم ما تصح على الجسمين لان جسمية كل واحد من نصفى الجسم يستحيل ان يبقى بعد الانفصال وجسمية كل واحد من الجسمين المنفصلين يستحيل ان يبقى بعد الاتصال فاذا ما صح على نصفى الجزء الواحد وهو الاتصال ممتنع على الجسمين وما صح على الجسمين وهو الانفصال ممتنع على نصفى الجزء الواحد وهذا الامتناع ما جاء من الماهية المشتركة وانما جاء من شخصية كل واحد من تلك الجسميات فعلمنا ان ما قالوه غير صحيح لا فى نفس الامر ولا على مذهبهم ويمكن بان يجاب عن اصل السؤال بجوابين آخرين الاول ان يقال هب ان ماهية كل جزء مخالفة لماهية سائر الاجزاء الا ان كل جزء من تلك الاجزاء التى هى قابلة للقسمة الانفكاكية اذا كانت قابلة للقسمة الوهمية فتلك الاجزاء المعترضة فيها اما ان تكون مختلفة فى الماهية او لا تكون فان كانت مختلفة فى الماهية لم يكن الجزء المتألف منها بسيطا بل مركبا وكل مركب ففيه بسيط واذا اخذنا جزأ بسيطا فهو لا محالة يكون قابلا للقسمة الوهمية فيكون احد نصفى ذلك البسيط ملاقيا باحد جانبيه للنصف الثانى منه فهو لما كان بسيطا كان كل واحد من جانبى احد نصفيه مساويا فى تمام الماهية بجانبه الاخر فاذا صح على ذلك النصف ان يلاقى النصف الثانى باحد جانبيه وجب عليه ان يصح كونه ملاقيا له بجانبه الثانى ومتى صح ذلك صح وقوع الفك من نصفى ذلك الجزء وللقائل ان يقول فهذا يقتضى صحة ان يماس فلك القمر بمقعره محدب فلك عطارد وبالعكس

وهذا يقتضى الخرق وانتم لاتقولون به وايضا فالاشتراك فى الماهية يقتضى صحة هذا الامر ولكن يجوز حصول
مايمنع هذا الامر وهو الاتصال الحاصل كابيناه الثانى وهو ان كل واحد من تلك الاجزاء اذا كان بسيطا والبسيط
شكله الكرة فتلك الاجزاء كرات مضمومة بعضهـا الى بعض فيحصل فيمـا بينهـا فرج
خالية وهو محال ولقايل ان ينازع
فى ان شكل البسيط الكرة فى استحالة
الخلاء على ماسياتى ولنرجع الى شرح
المتن اما قوله فى تقرير السؤال ليس
الامتداد الجسمانى الواحد يقابل
الانفصال وانه انما ينفصل الجسم المركب
من اجسام بسيطة لا احتمال فيها
للانقسام الا الذى يقع بحسب الفروض
والاوهام ومايشبهها فاعلم ان المراد منه
ان الجسم الذى يعرض له الانفصال
هو الجسم المتألف من اجزاء التى كل
واحد منهـا لا يكون قابلا للقسمة
الانفكاكية وان كان قابلا للقسمة
الوهمية وما يشبهها من الانقسام
مثل الانقسام الحاصل بسبب اختلاف
المحاذات او المماسة اوغيرهما والذى
يقبل الانفصال ليس بمتصل والذى
هو متصل لايقبل الانفصال فبطل قولكم
المتصل قد يعرض له الانفصـال
واما قوله فى الجواب فاعـلم ان القسمة
الوهميـة والفرضية اوالواقعـة
باختلاف عرضين قارين كالسـواد
والبياض فى البلقة اومضـافين
كاختلاف محـاذاتين اوموازاتين
اومماسـتين يحدث اثنينية ما يكون
طبـاع كل واحد من الاثنين طباع
الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج
الموافق فى النوع فاعلم ان مبناه على
ان كل واحد من تلك الاجزاء وان
لم يكن قابلة للقسمة الانفكاكية الا انه
يكون قابلا للقسمة بالوجهين الآخرين اعنى القسمة الوهمية والقسمة الواقعة باختلاف
الاعراض سواء كان العرضان المختلفان غير اضافيين كما فى البلقة او اضافيين مثل ان يكون احد جانبيه محاذيا لى مقابلا
لشئ لايحاذيه جانبه الاخر ويكون احد جانبيه موازيا لخط او سطح لايوازيه جانبه الاخر ويكون احد جانبيه مماسا لشئ لايماسه

فبـان هذا لايمكن ههنـا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة
بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اى حصوله
فى ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى
لم يكن هناك ولا فى موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فى الوجود
وهو ان يكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعا هنـاك كجزء من الهواء
مثلا فى موضعه الطبيعى فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان
قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه
الى الموضع الطبيعى للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين
لسبب ولحقت صورة الماء بمادتيهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة
اللاحقة بها فى موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاولوية
كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السـابقة والاحوال
العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب
هذا الفرض الى الفرق المذكور **قوله** (وليس يمكن ايضا ان يقال
ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى يكون
لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى
ذكرنا من تخصص وضع جزئى لسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى
لحوق تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الوضع كالجزء من الهواء
يصير ماء فيكون موضعه الطبيعى مخصصا بحسب موضعه الاول وهو
اقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعا لهـذا الصائر ماء وهو هواء
وانما لايمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة) وهذا بيان امتناع القسم
الثانى وهو ان يحصل الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان
الفرق بينه وبين نظيره فى الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوى
انسبتها الى جميع المواضع التى يقتضيها الصورة التى تلحقها فهى اذن
يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل
حصولها فى بعضهـا وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضـا ان يقال
ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى تكون
لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد
لئلا يقال الصورة النوعية التى تقارن الصورة الجسمية على ماسنذكرها
انما تقتضى تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص

جانبه الآخر واذا ثبت ذلك فالقسمة الوهمية والواقعة باختلاف عرضين يوجبان انقساما فى ذات كل واحد من ثلثة الاجزاء بحيث يكون ماهية كل واحد من قسمى الجزء مساوية لماهية القسم الاخر من ذلك الجزء ولكل ذلك الجزء ولماهية جزء اخر من نوعه واما قوله ومايصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فمعناه ان هذه الاشياء لما كانت متفقة فى الماهية والاشياء المتفقة فى الماهية يجب ان يصح على كل واحد منها مايصح على الآخر واما قوله فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالى مايصح بين المتباينين فاعلم ان معناه انه لما صح على نصفى الجزء الواحد ان يتصل اتصالا منافيا للتعدد وجب ان يصح على الجزأين المتباينين ان يتصلا على هذا الوجه ولما صح على الجزءين ان ينفصلا انفصالا انفكاكيا وجب ان يصح ذلك ايضا على نصفى الجزء الواحد واما قوله اللهم الا من عائق خارج عن طبيعة الامتداد لازم اوزائل فاعلم ان معناه جواب لشك يذكر ههنا وهو ان الفلك مساو للعنصر فى الجسمية ثم ان الاجزاء المفروضة فى العنصر يصح عليها الانفكاك ولم يصح ذلك على الفلك والاجزاء المفترضة فى الفلك متصلة مع ان الفلك لايتصل بالعنصر واذا جاز ذلك فلم لايجوز ان يصح الانفكاك على الجزءين وان لم يصح ذلك على نصفى الجزء الواحد وان يصح الاتصال على نصفى الجزء الواحد وان لم يصح ذلك على الجزءين وحل هذا الشك ان يقال الفلك ان نظرا الى كونه جسما يصح عليه الاتصال بالعنصر وانفصال اجزائه ولكن ذلك امتنع لمانع خارج عن نفس جسمية الفلك وذلك المانع هو ان هيولى الفلك غير قابلة لهذا لاتصال والانفصال فاما الاجزاء التى كلامنا فيها ولو امتنع عليها الاتصال والانفكاك بسبب موادها لكان ذلك اعترافا باثبات الهيولى ولقائل ان يقول هب انه يلزم

دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعى اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة فى احدها دون غيره يقتضى اولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى ذكرناه الى نظيره فى الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذى كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعنى فى الجزء من الهيولى الذى كان فى موضعه الطبيعى ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اى جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذى هو اقرب اجزاء الوضع المائى الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئى اى بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئى هناك فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائى مطلقا والثانى الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئى منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لايمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان حلول الصورة فى الهيولى لايجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقه واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول فى موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى والكائن يقتضى لامحالة الحصول فى موضع فالوجه فى تخصصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضى الحصول فى احد اجزاء مكانها الطبيعى لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه فى تخصصها باحدها هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا ليس كذلك اذ ليس له وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلامه الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصرى لايجب اتصافه باحدى الصور النوعية

عنه الاعتراف بالهيولى ولكن لا يمكنكم اثبات ما ادعيتموه من امكان الانفصال في الجزء الواحد وامكان اتصاله بغيره لاحتمال ان يكون لكل جزء مادة مخالفة لمادة الاخر وتلك المادة لا تطيع الانفصال والاتصال ثم انه وان كان يبعد ان يقال ان هيولى كل جزء مخالفة بالماهية لهيولى الجزء الاخر

لكن الاستبعاد لا يكفي في تحقيق المقدمات العلية واما قوله ولعل هذا العائق اذا كان لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه فاعلم ان معناه ان الماهية اذا لزمها ما يمنعها عن الانفصال والاتصال وجب ان يكون نوعه في شخصه اي يمتنع ان يدخل في الوجود من تلك الماهية الا فرد واحد لانه لو وجد منه فردان لكانا متساويين في تمام الماهية وجميع لوازمها فكان يستحيل ان يلزم فردا من افرادها ما يكون مانعا عن بعض ما صح على الفرض الاخر لاستحالة ان يكون المماثلة في تمام الماهية مختلفين في اللوازم واذا كان كذلك فكما صح انفكاك احدهما عن الاخر وجب ان يصح على نصفه احدهما ان ينفك عن الاخر فاذا يصح على كل واحد منهما الانفصال في نفسه والاتصال بغيره وقد فرضناه انه ليس كذلك فثبت ان ما يمتنع عليه الانفصال في نفسه والاتصال بغيره وجب ان يكون نوعه في شخصه ولقائل ان يقول لا نسلم ان المتماثلين في تمام الماهية يستحيل اختلافهما في اللوازم فان عندكم الجسمية طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول ثم ان الجسمية كل فلك يلزمها ما يستحيل على جسمية الفلك الاخر * تنبيه * (كل نوع امكن ان تكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك لازم طبيعي

فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا وحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي) التفسير

بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان يكون الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا اشكال براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها بالاوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم يتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة * تذنيب * (فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية) وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها اولا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز اولا تحصل في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين اقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اي لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهو لا يتجرد عن الصورة الجسمية * تنبيه * (والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى) يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا تخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فاورد الشيخ ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه

كل ماهية فاما ان تكون نفس تصورها مانعة من الشركة اولا تكون والاول يقتضي ان لا يحصل من تلك الماهية الا شخص واحد والثاني يقتضي ان يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على تلك الماهية وذلك الزائد ان كان لازما استحال ان يحصل في الوجود من تلك الماهية الا شخص واحد واستحال على ذلك الشخص ان ينقسم انقساما انفكاكيا الى جزئين وان يحصل في الوجود من تلك الماهية شخصان مع انا قد فرضنا ان المانع من ذلك لازم للماهية وهو محال وهذا الفصل يجري مجرى التقرير لما ذكره في آخر الفصل المقدم وهذا آخر الفصول المتعلقة باثبات تركيب الجسم من الهيولى والصورة * المسئلة الرابعة * في ان الهيولى قابلة للمقادير المختلفة وفيها فصل واحد * تذنيب * (اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هو شئ صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشئ هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له وليكن هذا هو الهيولى الاولى فاعرفها ولا يستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قبولها لقدر معين دون ما هو اكبر واصغر منه) التفسير لما كان المقصود من هذا النمط بيان مقومات الجسم واحوالها ثم ان الشيخ ابطل قول من قال ان مقوماته الاجزاء التي لا تتجزى وبين بعد ذلك ان مقوماته الهيولى والصورة فبعد ذلك اراد ان ينتقل الى احكام الصورة والهيولى الا انه قبل الخوض فيه فرع على اثبات الهيولى مسئلة خارجة عن الترتيب المقصود وهي التي ذكرها في هذا الفصل فلاجرم سماه بالتذنيب واعلم ان المقصود من هذا الفصل هو ان الحكماء يقولون ان الجسم العظيم المقدار يجوز ان يزول عنه ذلك المقدار العظيم ويحدث فيه مقدار صغير والجسم الصغير المقدار يجوز ان يزول عنه ذلك المقدار الصغير

من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا **قوله** (وكيف ولا بد من ان يكون امامع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر وامامع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية) اى وكيف يحكم بخلو الهيولى منهما مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا لما يقبله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لهما لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور **قوله** (وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص اووضع خاص متعين وكل ذلك غير مقتضى بجرمية العامة المشتركة فيها) الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته يقتضي ان تكون في مكان اووضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان اووضع متعينين تقتضيهما طبيعة على ما يجئ في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص اووضع خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانه لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك

ويحدث فيه مقدار عظيم والمشهور عند الجمهور من المتكلمين ان الجسم العظيم لا يصير صغيرا الا لاحد امرين اما لان اجزاءه كانت متفشة فكان عظيما فاذا اندمجت صار صغيرا واما لانه ينفصل بعض الاجزاء من الجسم العظيم فيبقى الباقي صغيرا و ينضم اليه اجزاء آخر فيصير المجموع عظيما اما على غير هذين الوجهين فذلك مما يستبعدونه والشيخ ازال هذا الاستبعاد بان قال لما ثبت ان المقدار والصورة الجسمية حالتان في محل فذلك المحل يجب ان لايكون له في نفسه مقدار وحجم والالزم اجتماع المثلين ولزم احتياج ذلك المحل الى محل آخر واذا لم يكن لذلك المحل حجم ولا مقدار في نفسه كانت نسبة جميع المقادير اليه نسبة واحدة واذا كان كذلك جاز ان يزول المقدار العظيم عنه و يحل فيه مقدار اصغر و بالعكس واعلم انه لا يجوز التعويل على هذه الحجة في اثبات المطلوب في هذه المسئلة لانه لايلزم من كون المحل في نفسه غير مقدار ان يكون قابلا لكل المقادير الاترى ان هيولى الفلك ليس لها في نفسها مقدار مع انها لا يقبل الا مقدارا واحدا معينا واذا كان كذلك ثبت انه لايلزم من كون الهيولى غير مقدرة في ذاتها ان تكون قابلة لكل المقادير اللهم الا بحجة غير هذا الكلام بل هذا الكلام يصلح ان يعول عليه في ازالة الاستبعاد عن تصور هذا المذهب فاما بيان صحته فلا بد فيه من دليل آخر ولهذا قال الشيخ فلا يستبعد ان لايتخصص في بعض الاشياء قبولها قدر معين فامر بازالة الاستبعاد ولم يأمر بالقطع وانما قال في بعض الاشياء احترازا عن الافلاك فان موادها لاتقبل المقادير المختلفة وقد احتج المنكرون لذلك بان قالوا من جوز ذلك يلزمه القطع بامكان ان يصير البحر بل مجموع كرة العناصر في مقدار الخردلة بل اقل وبالعكس والالكانت المادة قابلة لبعض المقادير دون البعض ولاشك ان تجويز ذلك بعيد

﴿ في ﴾

الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق به هو غير حصوله في ذلك لاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضى لسهولة شكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضى اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لايجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصورة والجواب عنه مامر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ماتقدم بالكيفيات فلامضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لايحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لاتزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لامحالة ويكون لزومها اما للجسمية اولما يكون حالا فيها اولما يكون محلا لها اولما لايكون حالا ولامحلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال وليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع العناصر لايحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولة فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته وبالعكس ومبدء العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لاغير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ يسقط القسمة المذكورة لانها بلزومها لانها صورة الفلك لاغير واما استنادها الى المحل على ماذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهر واما الباقية فعلى ماتبين

* المسئلة الخامسة * في بيان استحالة خلو الصورة عن الهيولى وفيها فصول ثلثة * اشارة * (يجب ان يكون محققا عندك انه لا تنتهي بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية والا فمن الجائز ان يفرض امتداد ان غير متناهيين في مبدء احد لا يزال البعد بينهما يتزايد الى غير النهاية ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ومن الجائز ان يفرض فيها هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذ ان بعده والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد ما بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين . هذا محال وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة اولا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية) * التفسير * لقائل ان يقول الشيخ تكلم في الفصول التي قبل هذا الفصل في اثبات الهيولى وسيتكلم ايضا بعد هذا الفصل في احكام الصورة والهيولى فكيف ادرج هذه المسئلة الغريبة عن احكام الهيولى فيما بينهما فنقول انه لما بين ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وبعده ان الهيولى لا تنفك عن الصورة وكان البرهان الذي يقيمه على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى

في موضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن الصور مقومة الجسمية فاذن لم يكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر الاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر من الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط الخروج عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاختلال الذي اوجبه هذا الفاضل * اشارة * (واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا وجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل) فما اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استوائها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما

هوان كل جسم متناه وكل متناه متشكل بالجسمية فالجسمية اذا لاتنفك عن الشكل والشكل لايحصل الامع المادة فاذا يلزم ان لاتنفك الجسمية عن المادة وهذه حجة عول عليها افلاطون فى ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه فى الفصل الثانى من سابعة الهيات الشفاء هكذا انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم الا فى مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثانى باطل لان وجود بعد غير متناه محال فاذا كان متناهيا فانحصاره فى حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادة لها فتكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال واذا عرفت ذلك فالشيخ لما اراد ان يعول على هذه الحجة فى بيان امتناع وجود المقادير والصور المباينة عن المواد لاجرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهى الابعاد واعلم ان الحجة المذكورة ههنا على تناهى الابعاد مبنية على مقدمات لابد من تقديرها اولا ثم بناء الحجة عليها ثانيا فاولها ان الابعاد الغير المتناهية لولم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لايزال البعد بينهما يتزايد مثل ساقى مثلث ممتدان الى غير النهاية وثانيها انه يجوز ان يوجد من ذينك الامتدادين ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثل ان يكون البعد الاول ذراعا والثانى ان يكون زائدا على الاول بنصف ذراع والثالث يكون زائدا على الثانى بنصف ذراع وهلم جرا على هذا الترتيب بغير نهاية وانما احتجنا فى هذه الحجة الى فرض ان يكون تلك الزيادات باسرها على قدر واحد لانا نريد ان نقول ﴿ ص ﴾ ان الامتدادين لو كانا غير متناهيين لكانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية فكانت الزيادات الحاصلة على البعد الاول غير متناهية ثم تبين ان تلك الزيادات باسرها لابد وان تكون موجودة فى بعد واحد من الابعاد المفترضة

واحدا اخره الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات هى الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة فقوله لايكفى ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل فى الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لاتشابه الجزء والكل فان الجزء والكل لايجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام قوله بل يحتاج فيما يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اى الى مشخصات وذلك لانها لاتحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغى ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغى ان يكون مختلفا لامتفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهى التى يكون وجودها غير دائم ولا اكثرى فان الاشخاص من حيث لاتتماثل تحتاج الى علل يندر وجودها لتصير بانضيافها الى سائر العلل عللا لاتتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهى القوى السماوية والاحوال الارضية التى هى الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية **قوله** (وهذا سر تطلع منه على اسرار اخرى) قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع منه على اسرار هى اقتضاء ذلك ان لايكون للحوادث بداية زمانية وانه لابد من حركة سرمدية لابداية لها ولانهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة فى المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود مبدء قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات والوجود جسم يحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التى تنتظم بانتظامها امور العالم على ماهو عليه فى نفس الامر * وهم وتنبيه *

(واعلم ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هى العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم اخر تقيم الهيولى به مطلقا او تكون شريكا لمقيم آخر باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او تكون لا الهيولى تتجرد

بين ذينك الامتدادين والبعد الذى يوجد فيه ابعاد متساوية غير متناهية لابد وان يكون غير متناه
فذلك البعد مع كونه محصورا بين حاصرين يكون غير متناه وذلك محال ثم ان هذا الخلف لا يلزم
الا اذا فرضنا تلك الزيادات متساوية فاما اذا لم يفرض كونها متساوية لم يلزم من اجتماع الزيادات
الغير المتناهية فى الخط الواحد ان يصير
ذلك الخط غير متناه الا ترى انا اذا
نصفنا خطا بنصفين وجعلنا احد
النصفين اصلا ونصفنا النصف الثانى
بنصفين آخرين وضممنا احد نصفى
الثانى الى النصف الاول فها هنا
قد ازداد الاصل ثم اذا نصفنا الباقى
مرة اخرى ونضم نصفه الى الاصل
صار الاصل ازيد مما كان ثم من
المعلوم ان كل مقدار فانه قابل
للانقسامات غير متناهية فاذا
الزيادات التى يمكن ضمها الى الاصل
غير متناهية مع انه قط لا ينتهى الى
مثل مقدار الخط الذى قسمناه اولا
بنصفين فضلا عن ان يصير غير
متناه فثبت بهذا ان الزيادة اذا
كانت اقل من المزيد عليه فانه لا يلزم
من كون الزيادات غير متناهية كون
المزيد عليه غير متناه فان قيل
هب ان الزيادة اذا كانت اقل من
المزيد عليه لم يلزم من كون الزيادات
غير متناهية كون المزيد عليه غير
متناه لكن الزيادات اذا كانت اكثر
من المزيد عليه فانه يلزم من كون
الزيادات غير متناهية كون المزيد
عليه غير متناه واذا كان كذلك
سقط اعتبار كون تلك الزيادات
متساوية فنقول المثل موجود
فى الزائد فاعتبار المثل لا ينافى حصول
الزائد فظهر ان كلام الشيخ لا ينافى
هذا الاعتبار وثانيهما انه يجوز ان يفرض بين ذينك الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد من
الزيادة الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية ورابعها ان كل زيادة
توجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد فى بعد واحد مثلا زيادة الثالث على الثانى فزيادة الثانى على الاول

عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون
مقاما به الاخر من الاخر بعكسه بل يكون سبب ما اخر خارج عنهما
يقيم كل واحد منهما مع الاخر اوبالاخر) يريد كيفية تعلق
الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال
الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما فاما ان تكون
الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى
من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى اولا يكون
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها
على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة اوجزأ منها
اولا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة فيخرج من هذا ان الاقسام
ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة
للهيولى واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون
اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضى
تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالاخر على ما سيأتى بيانه وكل شيئين
ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب
الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما
منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم
بين الشيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يقتضى الارتباط
بينهما ثالث ويمثلون فى ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ
لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون
لكون احدهما علة للاخر والثانى ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا
للوجهين الذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن علة
موجبة فهى لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون
لقابل فاعلا استحال ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينها
وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم
الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم
هذا القسم الى الاقسام الثلثة التى ذكرها الفاضل الشارح وبقى القسم
الثانى وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للاخر فيه على ان ما يظنه
الجمهور فى هذا القسم باطل ونبه على ان الحق فى هذا القسم هو ان يكون

موجودتان فى الرابع مع زيادة اخرى وبالجملة فالبعد الفوقانى قد وجد فيه البعد الاول الذى فرضناه اصلا وسائر الزيادات الموجودة فى الابعاد التى هى تحته مع زيادة اخرى فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثانى محال لانه اما ان يوجد فيما بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد اخر واما ان لا يوجد والاول يوجب انقطاع الامتدادين اللذين افترضت الابعاد بينهما اذ لو لم ينقطعا لكان لا محالة يفترض فوق ذلك البعد بعد اخر لكنا فرضنا الامتدادين غير متناهيين هذا خلف واما الثانى فانه يقتضى ان لا يكون هناك زيادة الا وهى حاصلة فى بعد آخر فاذا صدق على كل واحد من تلك الزيادات انها حاصلة فى غيره ومتى صدق على كل واحد منها انه حصل فى غيره وجب ان يصدق على المجموع انه حصل فى شئ لانا قد بينا ان البعد الفوقانى لابد وان يوجد فيه جميع الزيادات الحاصلة فى الابعاد التى تحته فاذا وجب ان يفرض فيما بين ذينك الامتدادين بعد واحد فيشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية فيكون ذلك البعد غير متناه مع انه محصور بين الامتدادين الاخرين هذا خلف فثبت ان القول بامكان الامتدادين غير متناهيين ادى الى اقسام باطلة فيكون القول به باطلا فان قيل هذه الحجة مبنية على ان فى الابعاد المفترضة بين الامتدادين بعدا هو الاخر الابعاد المفترضة بينهما وذلك لا يمكن اثباته الا بعد بيان ذينك الامتدادين متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد اخر والبعد لا يكون مشتملا على الزيادة الموجودة فى البعد الذى فوقه فلا يوجد هناك البتة بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية فاذا دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب وبالجملة فان فرضنا الابعاد متناهية امكننا فرض بعد

التلازم لا رتباط يقتضيه شئ غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هى الاقسام الاربعة المذكورة فى الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلى الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالاخر فهذه هى الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح فى قوله ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد منها انه انما قال فى ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها فى وجودها لا فى ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة فى الوجود الخارجى لا الذهنى ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا تباين ذاتها ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم ثم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظى وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشئ بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما ولا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع فى عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها فى قيامها بالفعل اى فى تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج فى اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما تاخر عنها ثم قال وهذه القضية يعنى ان الهيولى مفتقرة فى قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذى مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفى فى بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير فى الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولابد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتى ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما

تأثير

هوآخر الابعاد لكن لايلزم من اشتماله على ما فى تلك الابعاد غير المتناهية من الزيادات ان يكون هو غير متناه فلا يلزم من كونه محصورا بين حاصرين محال وان فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان نفرض بعدا هو اخر تلك الابعاد ومتى لم يمكن فرض ذلك لم يمكن اثبات بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات الغير المتناهية وعلى التقديرين كانت الحجة ساقطة فنقول لاشك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشير الى بعد واحد يكون مشتملا على كل تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لايضرنا فى الاستدلال لانا نقول ان القول بكونهما غير متناهيين يوجب القول بكونهما متناهيين لانه اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتناهية او لايكون فان كان هناك بعد مشتمل على كل تلك الزيادات وجب ان لايكون فوقه بعد آخر والا لم يكن هو مشتملا على الزيادة الموجودة فى البعد الذى فوقه فلا يكون هو مشتملا على كل تلك الزيادات واذا لم يكن فوقه بعد آخر لزم انقطاع الامتدادين وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والبعد الذى هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقانى مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة ومقوم لها واعلم ان جميع مقدمات هذه الحجة جلية الا مقدمة واحدة وهى قولنا لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا فى شئ آخر وجب ان يكون هناك بعد واحد مشتمل عليها باسرها فان لمطالب ان يطالب بالدلالة على انه لما كان كل واحد من تلك الزيادات حاصلا فى شئ واحد وجب ان يكون كلها باسرها حاصلا فى بعد واحد على التعيين فهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا سقط

تاثير فى الاخر كما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون لاقتدار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لايفيد التلازم اذ القابل لايقتضى الايجاب فى علته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لاتكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هى ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هى معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى اخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهى ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى ان يكون مقاما به الآخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لايبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما الى آخره تنبيه على ما هو الحق فى ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسميه قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر من غير اثبات ثالث وهذا لايمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون فى الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان فى الوجود الثانى ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر فهو لايصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لايحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثانى بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد رت

ولنرجع الآن الى شرح المتن اماقوله يجب ان يكون محققا عندك انه لابعدبعد فى ملاء اوخلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية فاعلم ان معناه وانما قال اوخلاء ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ليس بموجود ومالايكون موجودا استحال وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال انه لوثبت لوجب ان يكون متناهيا واماقوله فى الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لايزال البعد بينهما يتزايد فاعلم ان معناه ماذكرناه فى المقدمة الاولى واماقوله ومن الجائز ان يفرض بينهما الابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات فهذه المقدمة الثانية واماقوله من الجائز ان يفرض فيهاهذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية فهو المقدمة الثالثة واما قوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد فهو المقدمة الرابعة واما قوله واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن فاعلم انه لما فرغ عن تقسير المقدمات شرع فى تركيب الحجة عنها وبيانه ان تلك الزيادات الممكنة الغير المتناهية لابدوان يوجد بعد مشتمل عليها باسرها واماقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فاعلم ان المراد منه بيان المحال الذى يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات فيكون المعنى انه لولم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لايحصل مافيه من الزيادات من بعد آخر ولو كان كذلك لوجب ان لايوجد فوقه بعد اخر ولو كان كذلك لكان امكان الابعاد المفترضة من ذينك الامتدادين محدودا ﴿ المستحفظ ﴾ بحد معين لايمكن ان يوجد ماهو ازيد منه واماقوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة فاعلم ان المراد منه انه يلزم ان لايوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة

الاشارة الى فساده وسيأتى بيانه بقول ابسط والشك الثانى غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينفى تلازمهما * اشارة * (اما الصور التى تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر للهيولى لبيانها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين) صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذى اذا طرء زالت الجسمية التى كانت فى حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ماسيأتى واما صور الفلكيات فلاتفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لايمكن ان تكون عللا مطلقة ولاآلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والتوسطات المطلقة لكن الهيولى لاتعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم باطلين بماذكره قال بل لابد فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم قوله وههنا سر اخر السرهو دلالة هذا البرهان على وجود مبدء للكائنات غير الهيولى والصورة بل شئ اخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لابانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قدتنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هى صورة ما لا من حيث هى صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لامن حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هى صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هى كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلوم الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود ينضاف الصورة من حيث هى صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدء

الابعـاد الغير المتناهيـة التى هى موجودة بالقوة واما قوله فيصير البعدين الامتدادين محدودا فى التزايد عند حد لايجاوزه فى العظم فاعـلم ان المراد منه انه اذا كان لامكان الابعاد التى يمكن فرضها فيما بين الامتدادين نهاية وجب ان ينتهى البعدين الامتدادين الى بعد لايوجد ماهو اعظم منه واما قوله وهنالك

ينقطع لامحالة الامتدادان ولاينفذان بعده فاعـلم ان المراد منـه انه اذا وجب انتهـاء الابعاد المفترضة من ذينك الامتدادين الى بعد لايوجد ماهو اعظم منه وجب ان ينقطـع الامتدادان وان لايبقيانافذين ممتدين بعـد ذلك واما قوله والاامكنت الزيادة على اكـثر ممايمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محـال فاعلم ان المراد منه انه لولم ينقطع الامتدادان لامكن ان يوجد بعد اعظم من البعد الذى فرضناه انه اعظم الابعـاد فحينئذ يوجد بعـد يشتمل من الابعاد الغير المتناهيـة على اكثر من الجمـلة المتناهية التى فرضناها انه لا يمكن الاشتمال على اكثرمنها وذلك محال واقول ظهر من جملة مامر انه لولم يوجد بعد واحد يشتمل على كل تلك الزيادات الغير المتنـاهية لزم انقطاع الامتدادين وتناهيهمـا مع انا فرضنـاهما غير متناهـيين وذلك محال والشيخ العالم يصرح بذلك اعتمـادا على فهـم المتعلم واما قوله فيبين لن يكون هنـالك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهـاية فهذا ظاهر فانه لما ابطل القـول بانه لا يوجد بعـد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات

ثبت به وجود هذا البعد واما قوله فيكون مالايتناهى محصورا بين حاصرين فهذا ظاهر وهو مبنى على ان البعد الذى يوجد فيه الزيادات الغـير المتناهية لابدوان يكون غـير متناه والشيخ لم يصرح بهذه المقدمة تعويلا منه على ماذكره من فرض تلك الزيادات متساوية فظهر ان الخط الذى يشتمل على زيادات

المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبـة كشخص يمسك سقفا بدعامات متعـاقبة يزيل واحدة منهـا ويقيم اخرى بدلهـا فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر فى هذا الموضع * اشارة * (يجب ان يعلم فى الجملة ان الصورة الجرميـة ومايصحبهـا ليس شئ منهما سببـا لقوام الهيولى مطلقا) يريد ان يبين ان الصورة الجسمية ومايصحبها من الصور النوعيـة سواء كانت عنصرية اوفلكية ممكنـا زوالها اوممتنعا فانها لاتكون عللا مطلقة ولاوسـائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضـل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتـاخر عن الشئ يجب ان يكون متاخرا عن ذلك الشئ سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمـة بينـة الثانية ان الشئ الذى يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة فى الاشارة الثـامنة من النمط الثانى من هذا الكتاب فى بيـان ان محدد الجهات متقدم بالوجود عـلى الاجسام المستقيمـة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهى امامع الاجسام المستقيمة الحركة اومتقدمة عليها والمتقدم عـلى المع متقدم واستعملها ايضا فى النمط السادس من هـذا الكتاب حيث بين ان الحـاوى لوكان متقدما عـلى المحوى الذى هو مع عدم الخلا لكان متقدما عـلى عدم الخلاثم زعم هناك ان الفلك الحاوى الذى هو مع العقـل المتقدم عـلى الفلك المحوى غـير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه ان مامع القبل بالذات لايجب ان يكون قبـل ومامع البعـد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية تطلق على المتلازمين الذين احدهما يتعلق بالاخر امامن حيث التصور اومن حيث الوجود كالجسمية المتناهيه والتشكل فى الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التى يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا فى الوجود ووجود الملا ونفى الخلا عـلى تقدير كون نفى الخلا امرا مغايراله فى التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهمـا صدرا عن علـة واحدة بحسب امرين اواعتبـارين فيهمـا ولايكون لاحدهما بالاخر تعلق غـير ذلك كالفلك والعقـل المذكورين ولاشك ان وقوع اسم المع فى الموضعين ليس بمعـنى واحد فلعل الفرق هو تلك المبـاينة المعنوية ثم قال الثـالثة انا قد بينـا ان الجسمية لاتنفـك

متساوية غير متناهية فانه لابد وان يكون غير متناه وعند هذا يلزم ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر الامتناع فثبت ان القول بالابعاد الغير المتناهية يؤدي الى الباطل فيكون هو ايضا باطلا واما قوله وقد يستبان استحالة ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة اولا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية فمعناه ظاهر فانه قد يحتج على تناهي الابعاد بدليل يستعان فيه بالحركة وهو الذي يبنى على فرض كرة خرج من مركزها خط مواز لخط غير متناه وقد يحتج عليه بما لا يستعان فيه بالحركة وهو الدليل المبنى على تطبيق الخطين وكلاهما مشهوران

❀ اشارة ❀ (فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او بحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل يؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي يكتنف الحامل ولوازمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما تلزم كليته ولوازم ذلك بسبب فاعل يؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للوصل والفصل وكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بانت استحالة هذا فبقى انه بمشاركة من الحامل)

❀ التفسير ❀ قد ذكرنا ان الغرض من بيان تناهي الابعاد ان يجعل ذلك مقدمة في بيان ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى وتقريره ان يقول كل جسم متناه وكل متناه فانه محيط به حد او حدود وكل ما كان كذلك فهو مشكل فاذا الجسمية لا تنفك عن الشكل فنقول لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفس الجسمية اولما يحل فيها اولما يكون محلا لها اولما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها وباطل ان يكون لنفس الجسمية لان جزء الجسمية مساو لكلها

عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لم تكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم جزء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتأخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا

﴿ محال ﴾

فى الماهية فلو كان المقتضى للشكل المعين نفس الجسمية لزم محالان احدهما يساوى الاجسام باسرها فى الشكل والمقدار وثانيهما ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل لوجوب التساوى فى المعلولات عند التساوى فى العلل وباطل ان يكون لشئ حل فى الجسمية لان ذلك الحال ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة الشكل الذى يمتنع زواله وباطل ان يكون لشئ غير حال فى الجسمية ولا الجسمية حالة فيه لان الجسمية المفردة حينئذ تكون مستقلة بقبول ذلك الشكل عن ذلك الشئ ثم ان الجسمية كما انها تقبل ذلك الشكل المعين نفسه فهى ايضا قابلة لسائر الاشكال والا لكانت الجسمية لذاتها غير قابلة الا لشكل معين وحينئذ يعود المحال المذكور من انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل واذا كانت الجسمية وحدها قابلة للاشكال المختلفة مع ان كل ما كان قابلا للاشكال المختلفة فانه يكون قابلا للانفصال والاتصال لزم ان تكون الجسمية المنفردة عن المادة قابلة للاتصال والانفصال وذلك محال على ما مر فى مسئلة اثبات الهيولى واذا بطلت هذه الاقسام لم يبق الا ان يكون حصول الشكل المعين للصورة الجسمية لاجل شئ كانت الجسمية حالة فيه فاذا كان كذلك وجب من لزوم الشكل للجسمية لزوم المادة لها وهو المطلوب ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله قد بان لك ان الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل اعنى فى الوجود فمعناه انه لما صح انه بالضرورة كل جسم متناه وبالضرورة كل متناه فانه يحيط به حد واحد او حدود وبالضرورة كل ما كان كذلك فهو مشكل فاذا بالضرورة كل جسم مشكل وانما جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة التناهى لان نهاية الشئ عبارة عن حده وطرفه والشكل عبارة عن احاطة الحد الواحد او الحدود بالشئ وهيئة احاطة الحد الواحد او الحدود الكثيرة بالمقدار لابد وان يكون متأخرة فى المرتبة عن وجود ذلك الحد الواحد او تلك الحدود الكثيرة

محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهى على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذى قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه فى كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هى شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهى من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هى صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر و يمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هى القابلة لتشخصها فهى سابقة على تشخصها وسياتى لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله (ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود) معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هى المتشخصة قوله (ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا على الهيولى بالوجود) معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة والاشياء التى هى علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله (حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى) وفى بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضى تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضى تقدم احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها قوله (على انها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود) قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة

فلاجل ذلك جعل لزوم الشكل للجسمية بواسطة لزوم التناهي لها وانما قال اعني في الوجود لان الشكل غير لازم لماهية الجسم لان الذي يكون كذلك يكون لازما كيف كانت الماهية وعند الشيخ ان الشكل لايلزم الجسم الابسبب المادة واستحال كون الشكل لازما لماهيـة الجسم بل اوجوده بسبب المـادة

واما قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه اويلحقه ويلزمه لوانفرد بنفسه حتى سبب فاعل مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل فمعناه انا لوفرضنا الامتداد الجسماني قائما بذاته غيرحال في ذاته فامالن يلزمه الشكل لذاته اوللفاعل اوللحامل وهذه القسمة منحصرة لانا قد بينا ان ذلك اللزوم اما ان يكون لنفس الجسمية او لمايكون حالافيها اولمايكون محلالها اولما لايكون حالا فيها ولامحلالهـا اما القسم الاول فهو المراد بقوله امالن يلزمه الشكل لذاته واما القسم الثاني وهوان يكون ذلك اللزوم لامر حال في ذلك الامتداد فذلك الامر ان كان لازما لنفس الامتداد سوآ كان لابواسطة اوبواسطة واحدة او بوسائط كثيرة فذلك قريب من القسم الاول وان لم يكن لازمالم يكن علة للشكل اللازم ولما كان فساد هذا القسم ظاهرا لم يدخله الشيخ في التقسيم تعويلا على فهم المتعلم واما القسم الثالث وهو ان يكون اللزوم لمحل الجسمية فهو الذي يكون للحـامل والامور التي تكتنف الحامل وقدذكره الشيخ واما القسم الرابع وهـو ان يكون ذلك اللزوم لا لمايحـل في الجسمية ولا لمايكون محلالها فهو الفاعل وقد ذكره الشيخ فصح ان القسمة التي اوردها الشيخ صحيحة واعلم ان قوله هذا اللازم يلزم ولو انفرد بنفسه عن نفسه فيه بحث لان من الناس من يظن ان المراد بقو له ولو انفرد بنفسـه هو انه لو وجد خاليا عن جميع العوارض وليس الامر كذلك بل المراد منه انه لو وجد قائما بذاته غيرحال في محل اصلا ولهذا

في هـذه الاشارة اليـه ثانيا فانه قدبتوهم انه اذا اسقط هـذا القدر من البين وضم ما بعـده الى ماقبـله فانه يتم هـذه الحجة وعلى هـذا التقدير يكون ذكره في اثنـاء الحجة لغوا اما التفسير فهوان المراد من قوله عـلى انها معلولة من جنس مالاتباين ذاته ذات العـلة هوان الهيولى لوكانت معلولة للصورة لكانت المعلو لات التي لاتكون مباينة عن العلة فان المعلول قديكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقديكون ملاقيالها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محـلالها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ونكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم اخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمـان فالمراد منـه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهيـة الصورة الا انه لايجب ان تكون مباينـة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قدتكون معلولات لماهيـة العـلة مثل الفردية للثلاثـة وقدتكـون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لايذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقـاء الهيولى وليس مراده ايضـا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمـان ان المعلولات المقـارنة قدتكون معلولات للماهيـة وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلو لات بحسب القسمة العقليـة قسمان مقـارنة للعلل ومباينـة لها كماذكره ايضـا هذا الفـاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفا في الفصـل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هـذا الموضع بهـذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انمـايكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته و بعض اسبا ب وجود الشيء انمـايكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقـل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هـذا ماذكره في الشفا و يظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوا زم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل

في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكر ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها اولان الصورة علة لحلولها في الهيولى و يكون اقتضائها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لوكانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه اعاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدا بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة

اعتبر هذا القيد في القسمين الاولين ولم يعتبره في القسم الثالث فقال هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او يلزمه او انفرد بنفسه عن سبب فاعل اى لوكان قايما بنفسه موجودا لا في محل لكان اما ان يلزمه هذا اللازم عن نفسه اوعن سبب فاعل واما في القسم الثالث فقال او يلزمه بسبب الحامل فلم يعتبر فيه هذا القيد ولم يقل او يلزمه ولو انفرد بنفسه عن الحامل لانه اذا كان المعنى بانفراده عن نفسه وجوده لا في محل ومادة لاجرم استحال ان يحصل هذا المعنى عند كونه ماديا واما قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيأت التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فاعلم ان المراد منه بيان محالين يلزمان على القسم الاول احدهما تشابه الاجسام في مقادير الامتدادات وهيأت التناهي والتشكل والثاني استوا الكل والجزء في الشكل اما الاول فهو يتضمن الالزامين احدهما استوا الاجسام في مقادير الامتدادات وثانيهما استواها في هيأت التناهي والشكل فاما بيان الاول فهو ان الاجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني ومختلفة في المقادير فلوكان المقتضي للمقادير هو نفس الجسمية لوجب من استوائها في طبيعة الامتداد الجسماني استوائها في مقادير الامتدادات ولقائل ان يقول لا نسلم ان الجسمية مشتركة بين الاجسام كلها ثم ان ساعدنا على ذلك فهذا انما يلزم على قول من جعل الجسمية موجبة للمقدار المخصوص والشيخ لم يتعرض لذلك في اول القسمة بل الذي ذكره هو ان الجسمية لا يجوز ان تكون علة للتناهي والتشكل والمقدار غير والتناهي والتشكل غير فاذا المذهب الذي يمكن ابطاله بهذا الالزام غير مذكور في اول التقسيم والمذهب المذكور لا يمكن ابطاله بهذا الالزام وجوابه ان الشكل تابع للمقدار فمتى ثبت ان الجسمية غير مستقلة باقتضاء المقدار فلان تكون مستقلة باقتضاء التناهي

والتشكل التابعين له كان اولى واما بيان الثانى فهو استواء الاجسام فى هيئة التناهى والتشكل فمعناه ظاهر ويشبه ان يكون المراد بهيئات التناهى والشكل شيئا واحدا وذلك لان الشكل لامعنى له الا هيئة احاطة الحد او الحدود بالمقدار وانما قال لتشابهت الاجسام فى هيأت التناهى والتشكل

وذلك لان الاجسام متشابهة فى أصل التناهى ولكنها غير متشابهة فى هيئات التناهى ولقايل ان يقول ايلزمون على من جعل الجسمية علة للشكل استوأ الاجسام فى الاشكال على الاطلاق او استوائها فى الاشكال الطبيعية فان الزمتم الاول فهو غير لازم لانه لايلزم من الاشتراك فى المقتضى الاشتراك فى المعلول فان الاجسام المركبة اما ان تكون بسائطها باقية فيها بالفعل اولاتكون فان كانت باقية فيه بالفعل وعندكم ان الصورة النوعية التى لكل جسم بسيط يقتضى ان يكون شكله الكرة مع ان ذلك الشكل لم يحصل وان لم تكن باقية كان المركب له طبيعة واحدة مع ان شكله ليس بكرة فعلمنا انه لايلزم من الاشتراك فى علة الشكل الاشتراك فى الشكل فاذا كان كذلك فلعل الجسمية هى العلة للشكل لكن الاجسام تشترك فى الشكل لامور خارجية عرضت فمنعت عن حصول ذلك الشكل وان الزمتم الثانى التزمناه فان الشكل الطبيعى للجسم هو الكرة والاجسام باسرها مشتركة فى هذا الاقتضاء بالاتفاق فلئن قلتم الاجسام البسيطة وان اشتركت فى اقتضاء شكل الكرة لكن الكرات مختلفة فى المقادير فالاجسام غير مقتضية لحصول شكل الكرة على مقدار له متعين فنقول فالذى وقع الاختلاف فيه هو المقدار لا الشكل وهذا هو الالزام الاول وليس كلامنا فيه واما قوله ﴿ اوواسطة ﴾ وكان الجزء المفروض من مقدار مايلزمه مايلزم كليته فمعناه ان جزء الجسم مساو لكله فى الماهية فلو كان المقتضى للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل فى الشكل ولقائل ان يقول الجسم البسيط يكون فى نفسه سيبا واحدا

للصورة فهى غير مباينة عن الصورة والمع المقارن لايتأخر عن وجود العلة المتشخصة اى لايمكن تحصل العلة فى الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بمايقارن وجودها فكيف يسبق على مايقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس مالايباين ذاته ذات العلة اى مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لوقدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذى ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقول المع المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لاللوجود لانه لايجوز ان يكون الشئ معلولا للوجود مقارناله فى الوجود بل قد يكون الشئ معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر هنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته على ان المعلول المقارن لايجب ان يكون معلولا لنفس الماهية فى جميع الصور بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزأ منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى ليست من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلايصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شئ من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعنى المقارنة والمباينة فى الذهن وفى الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل فى الوجود ولما فرغ من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال فى هذه المسئلة **قوله** (ولكن قد علم ان التناهى والتشكل من الامور التى لاتوجبه الصورة الجرمية فى حد نفسها الابهما اومعهما) قال الفاضل الشارح معناه مامر فى المقدمة الثالثة **قوله** (وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك) قال ومعناه مامر فى المقدمة الرابعة **قوله** (فتصير الهيولى سببا من اسباب مابه اومعه تتمة وجود الصورة السابقة بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال) فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى

اوواسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به اومعه تتمة وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي ظاهر * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ توجد الصورة به اومعه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل) قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوى لها وجود الا بالتناهي والتشكل اومعهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما جوابه ليس كل ما احتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معا فان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود اى لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ توجد الصورة به اومعه اى قضينا ان الصورة محتاجة الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما اومعهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعنى الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام

ولا يكون له شئ من الاجزاء الا بعد اسباب ثلثة احدها الانفصال وثانيها اختلاف الاعراض وثالثها الوهم وهذا هو مذهب الشيخ واذا كان كذلك فقوله هاهنا الجسمية لو كانت علة للشكل لوجب ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل اما ان يكون المراد منه الزام ذلك في الجسم الذي لم يعرض له سبب من اسباب الانقسام اوفي الجسم الذي عرض له ذلك فان كان الاول فالالزام غير صحيح لان الجسم الذي لم يعرض له سبب من سبب الانقسام لم يكن فيه جزء اصلا واذا لم يكن له جزء كيف يمكن ان يقال انه يلزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون قد انفصل ذلك الجزء عن غيره اولم ينفصل فان انفصل فانا نلتزم ان يكون شكل الجزء مساويا لشكل الكل وكيف لا نقول ذلك والحق ان الشكل الطبيعي للقطرة من البحر مثل الشكل الطبيعي لكل البحر وان لم ينفصل بل يكون الانقسام اما باختلاف الاعراض او بالوهم فنقول لا شك ان وجود الجزء متأخر عن وجود الكل فان الجسم يوجد اولا موصوفا بشكل خاص ثم انه يعرض له اختلاف اعراض او توهم ثم يحصل الجزء بسبب ذلك فاذا حصول جزء الجسم متأخر عن حصول ذلك الشكل للكل وكون الجزء جزأ لذلك الكل وغير منفصل عنه مانع من ان يتشكل الجزء بمثل شكل الكل فانه من المستحيل ان يتشكل الجزء بشكل الكل لذلك الجزء حال كونه جزأ له واذا كانت الجزئية مانعة من ذلك لم يلزم من عدم حصول ذلك الشكل لذلك الجزء من غير ان تكون طبيعة ذلك الجزء مقتضية لذلك الشكل لان الحكم قد لا يوجد عند قيام المقتضى لحصول المانع والذي تقرر ذلك من مذهبه ان لكل جسم بسيط صورة نوعية مقتضية لماله من الشكل مثلا للماء صورة نوعية هي المقتضية لماله من الشكل ثم ان جزء الماء مساو لكله في تلك الصورة ولم يجب ان يساويه في ذلك الشكل فعلمنا انه لا يلزم من كون الجزء مساويا للكل في الامر المقتضى للشكل ان يساويه

الفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ماقلناه * اشارة * (انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لامحالة بالبدل وليس بواجب ان يقول و يقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت فاقامت لان الذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بالزمان او بالذات وبالجملة لايمكنك ان تدير الاقامة) يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هى متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدرنا الباب بها وهو ان يقول الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة فى الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها فى المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لاتخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لايلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول انه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشئ مالم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما سابقا على وجود الاخرى وهو معنى قوله وبالجملة لايمكنك ان تدير الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك اخر وهو ان قوله فعقب البدل مقيم للمادة لامحالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لاينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين او مقدار معين فلابد من ان يحصل اين اخر

فى الشكل فان قيل اذا كانت طبيعة الجزء مساوية لطبيعة الكل فى اقتضاء الشكل وكان المانع من ذلك هو اتصاله بذلك الكل وكان ذلك الاتصال فى الاجسام العنصرية قابلا للانفصال واذا كانت طبيعة الجزء يقتضى مثل شكل الكل وكان المانع من ذلك هو الاتصال الممكن الزوال وجب ان يزول ذلك الاتصال حتى يتشكل الجزء بشكل الكل فلما لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير مقتضية للشكل فنقول اما اولا فهذا تلزمكم ايضا لما جعلتم المقتضى للشكل هو الصورة النوعية التى يتساوى الجزء والكل فيها على ما بينا واما ثانيا فلانا قد بينا فيما مضى ان ماهية الجسم وان كان لايتأبى عن الانفصال ولكن يتشخص كل جسمية يأبى عن ذلك فتبين سقوط الالزام فان حاول محاول تقرير هذا الالزام من وجه آخر فقال الجسم اذا انفصل فانه لايحصل لجزء مقدار كله ولو كانت الجسمية مقتضية للمقدار لوجب ان يكون مقدار الجزء مثل مقدار الكل لان المقتضى قائم والمانع وهو الاتصال بالكل غير حاصل فلما لم يكن كذلك علمنا ان الجسمية غير مقتضية للمقدار واذا لم تكن مقتضية للمقدار وجب ان لاتكون مقتضية للشكل الذى لا يحصل الا عند حصول المقدار فنقول هذا ايضا ليس بقوى لان من الجائز ان تكون الجسمية علة لمقدار معين لانه لا يحصل ذلك المقدار الكبير من الاجسام لاجل مانع منع ذلك واما كونه جزأ الكل فهو مانع معين ولايلزم من زوال مانع معين زوال كل الموانع الاترى ان المقطعة من الارض اذا انفصلت عن كلها فانه لاتصير كرة مع ان المقتضى لذلك وهو الطبيعة الارضية قائمة والمانع المذكور وهو كونه جزأ للكل زائل فعلمنا ان ذلك لاجل حصول مانع آخر غير هذا المانع فجاز ان يكون ههنا كذلك ثم ان ساعدنا على ان الجسمية غير مقتضية للمقدار فلم لايجوز ان لا يكون مقتضية للشكل الذى لايحصل الا عند حصول المقدار

فانه من الجائز ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل مثل اقتضاء الحرارة للين الشمع وصلابة الملح متوقف على الطبيعة التي للشمع والملح وان لم تكن الحرارة مؤثرة في تينك الطبيعتين فكذلك هاهنا فهذا ماعندي في هذا الموضع

واما قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل فكان له في نفسه قوة الانفصال وقد بانت استحالة هذا فبقي انه متشاركة من الحاصل فمعناه ان لزوم الشكل للجسمية القائمة بنفسها لو كانت بسبب الفاعل لكانت الجسمية وحدها بلا شركة من الهيولى قابلة للوصل والفصل لكنا بينا ان ذلك محال ولقائل ان يقول لم لا يلزم من كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للشكل ان تكون قابلة للوصل والفصل فان قبول الاشكال مغاير لقبول الفصل والوصل الا ترى انك تأخذ الشمعة فتشكلها باشكال مختلفة مع انه لا يرد عليها لا الاتصال ولا الانفصال فان تلك الجسمية باقية لعينها كما كانت واذا ثبت ان قبول الاشكال قد ينفك عن قبول الانفصال والاتصال لم يلزم من الحكم كون الجسمية القائمة بنفسها قابلة للاشكال الحكم بكونها قابلة للفصل والوصل الا بحجة وبرهان فان قيل الدليل عليه ان كل ماكان قابلا للاشكال فانه لا بد وان يتميز طرف منه عن الطرف الآخر منه وكل ماكان كذلك فانه يكون قابلا للقسمة الوهمية لاستحالة وكل ماكان قابلا للقسمة الوهمية كان قابلا للقسمة الانفكاكية على

مامر في الفصول الماضية فاذا يلزم ان كل ماكان قابلا للاشكال فانه يكون قابلا للفصل والوصل فنقول هذا الكلام لو صحت مقدماته فانه نعني في اثبات المطلوب عن التقسيم الذي مضى فانه يمكن ان يقال الدليل على ان الجسمية لا توجد في غير مادة ان الجسمية يلزمها التناهي

وشكل آخر ومقدار آخر يكون به لا لما مضى ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل اوضح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان

واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا انباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تصير فاعلة ومعطية للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احديهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما لا من حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جواهر هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون معقب الاين مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة ❊ اشارة ❊ (ليس يمكن ان يكون شيئان

فيلزمها الشكل وكل متشكل فانه يصح ان ينقسم وكل ما كان كذلك فانه يصح عليه الانفصال والانفصال فاذا لو وجدت الجسمية لا في مادة لصح الانفصال والاتصال عليها وذلك محال فاذا وجودها الا في المادة فثبت ان هذا الكلام لو صح لكان كافيا في اثبات المقصود وحينئذ يصير الكلام المتقدم

حشوا * وهم اشارة * (ولعلك تقول وهذا ايضا يلزمك في اشياء آخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم نقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطباع الجزء وطباع الكل واحد فنقول لك ان الشكل حصول للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزأ ما للكل لكونه جزأ مفروضا بعد حصول صورة الكل فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما تقبل تلك الصورة وتحملها صورة الكل ويتجزأ بها واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شئ يوجب شيأ الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيأ معينا مما تختلف فيه نفس الكلية فليس يمكن ان يقال ها هنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحاله مختلفة (* التفسير *) هذا الشك انما اورده على الوجه الذي ابطل به القسم الاول من الاقسام الثلثة المذكورة وهو ان القائمة بنفسها لو اقتضت الشكل المعين لزم ان يكون شكل جزئها مساويا لشكل كلها وذلك الشك هو ان يقال ان شكل الفلك مقتضى صورته النوعية مع ان جزئه مساو لكله في الماهية والا لكان الفلك مركبا وانه محال ومع ذلك فانه يلزم ان يكون جزئه مساويا لكله في الشكل فاذا عقل فليعقل

كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه) اقول يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شئ اخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم و بداءه يكون اقامة كل واحد منهما بالاخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع ايضا اليه ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو **قوله** (ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فالذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد بان بطلانه) اقول وهذا هو الذي تكون الاقامة فيه مع الاخر وجعله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان وكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها

ايضا كون الجسمية مقتضية للشكل وان لم يجب ان يكون جزئهما مساويا لكلها فى الشكل وحاصل الجواب ان المقتضى لمثل شكل الكل قائم فى الجزء الا انه تخلف هذا الحكم لمانع وهو ان وجود جزء الجسم البسيط متأخر عن وجود كله وجزئية ذلك

الجزء مانعة له من ان يتشكل بمثل شكل الكل فاذا كل الفلك وجزئه انما اختلفا فى الشكل بعد اشتراكهما فى المقتضى لذلك الشكل وهو الصورة الفلكية لاختلافهما فى الكلية والجزئية وهذان الوصفان غير لازمين للماهية بل هما من العوارض المفارقة والعوارض المارقة لا تحصل الا بسبب المادة فاذا لولا كون الصورة الفلكية مادية والا لما حصل هذا الاختلاف واما الجسمية المجردة لما فرضت غير مفارقة للمادة استحال ان يكون شئ منها كلا وشئ منها جزأ لان الاختلاف فى هذين الوصفين لا يحصل الا بسبب المادة على ما بينا واذا لم يحصل الاختلاف فى هذين الوصفين استحال اختلافهما فى الشكل فهذا حاصل الجواب وفيه بحث ولكنها نذكره بعد تفسير المتن اما قوله فى الجواب ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها نفس عن نفسها او عن جرميتها فمعناه ان الشكل المعين انما حصل للفلك لاجل القوة السارية فى هيولى ذلك الفلك ولم يكن ذلك الشكل لتلك الهيولى لاجل تلك الهيولى او لاجل الجرمية الموجودة فيها واما تفسير لفظى القوة والطبيعة فسيأتى فى مكان آخر اولى به من هذا المكان واما قوله فلما وجب لها ذلك وجب ايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزء اما الكل لكونه مفروضا بعد حصول صورة الكل فمعناه ان ذلك الشكل لما حصل عن القوة السارية فى تلك الهيولى استحال ان يحصل للجزء مثل ما حصل للكل من الشكل لاستحالة ان يتشكل الجزء لشكل الكل ما دام ذلك الجزء جزأ لذلك الكل واما قوله

فلا يكونان معا والزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا فى الاضافات قلنا دعوى انحصاره فى الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره لعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظى واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دايرا كما الزمه بل هما ذاتان افاد شئ ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هى التى يسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا فى ذاته بل فى صفته تلك الى ذات الاخرى وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا فى كلها بل فى بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج بينهما داير ولا يكون فى الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك ان المعية التى تكون بين المتضائفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هى معية عقلية معها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخرى من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقسم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضائف لان المتضائفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البين وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما فى سائر انواع المضاف المشهور * قوله * (فبقى انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا تكونان فى درجة التعلق والمعية على السواء) قد تبين مما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاخرى من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذى قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هى كون الصورة علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقى واحد وهو كونها شريكة للعلة

فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ماتقبل تلك الصورة ويحملها و يجرى ما معناه ماذ كرنا من ان المقتضى لان يحصل للجزء مثل شكل الكل قائم الاانه لم يوجد ذلك العارض الذى عرض له وهو كونه جزأ لذلك الكل وصار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعنى كونه جزأ لذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة الحاملة لها المتجزية بها وقد علمت ان الاختلاف فى الجزئية والكلية لا يكون الالاجل المادة واما قوله وان المقدار لو انفرد لم يكن شئ يوجب شيئا الاطبيعة المقدار وتلك الطبيعة وهى واحدة لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض لامن نفسه ولامن علة ولامن مقارنة قابل فلايجب ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه حتى تغير الكلية فمعناه ان المقدار المنفرد بنفسه عن المادة استحال ان يكون شئ منه كلا وشئ منه جزأ لان الاختلاف بالكلية والجزئية لايجئ من نفس تلك الماهية بل لا بدوان يجئ من المادة واذليس لها مادة استحال ان يخالف منه شئ شيا فى الكلية والجزئية ولم يكن ان جزئه يخالف لكله فى الشكل لمثل العذر الذى ذكرناه فى الفلك واما قوله فليس يمكن ان يقال هنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان وقوة اوصلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار ماهو كالجزء لحالة مخالفة فمعناه ان العذر الذى ذكرناه فى الفلك هو ان ذلك الشكل ممكن الوجود فى نفسه وكانت القوة السارية فى كلية الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضى ان لايحصل مثل الشكل للجزء الذى يفرض بعد ذلك فهذا هو ﴿ ان ﴾ العذر الذى ذكرناه فى الفلك ولايمكن ان يذكر مثله فى الجسمية القايمة لافى مادة وظهر الفرق والحاصل من الجواب تسليم ان الجزء من الفلك قد حصل له ان مايقتضى تشكله بشكل الكل ولكن امتنع ذلك لمانع وهو كونه جزأ

* قوله * (وللصورة فى الكائنة الفاسدة تقدم مايجب ان تطلب كيف هو) انما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية فى جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هى ما صرح بها فى الفصل التالى لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر فى العلية والتقدم على الهيولى من حيث هى صورة مالا من حيث هى صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى

* اشارة * (انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى) لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به فى هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ماوجب طلبه فى الفصل السابق و بين ان الشئ الذى يشارك الصورة فى العلية ماهو وهو الذى سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على مامر وايضا لانه الذى يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لاتفيد الااخراج ذلك الموجود المستفاد منه الى الفعل و تعينه وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والابعاد بعد المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجئ ذكره و بيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لااصل وجودها فهو يعين السبب الاصل فى اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التى تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية فى تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لايكفى فى وجود الشئ فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكر هو ايضا فى كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ماسيأتى بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يحددبها ما يجب من المقدار والشكل على مامر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هى مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصورة فينبغى

فاذا قيل الجسمية القائمة بنفسها لم لا يجوز ان يقال ان جزأيها انما لم يتشكل بشكل الكل لان كونه جزأ لذلك الكل منع عن ذلك فجوابه ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يحصل بسبب المادة فلما كانت الصورة الفلكية مادية صح كلامنا فيها ولم يصح في الصورة المجردة عن المادة ولقائل ان يقول الذى تذكرونه من ان الاختلاف بالكلية والجزئية انما يكون لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون غير مادة كل تلك الصورة او يكون جزأ من تلك المادة وان كان الاول كان كل تلك الصورة وجزئها حالين في محل واحد مع ان تلك الصورة وجزئها متساويان في الماهية فلم تكن الهيولى بان تجعل الصورة التى هى صورة الكل وصورة الكل باولى من العكس وان جاز ذلك لجاز ان تكون الجسمية المشتركة من الكل والجزء يقتضى الشيء ان يكون كلا ولآخر ان يكون جزأ وان كان الثانى كانت الهيولى مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك الهيولى آخرى تسلسل وان لم يكن الهيولى لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية موقوفا على كون الشيء في الهيولى فلا يلزم من عدم حلول الجسمية والهيولى ان لا يحصل فيها اختلاف بالكلية والجزئية فان قالوا هذا المحال انما يلزم لو كانت الصورة وجزئها معا في الوجود وفي الحلول في تلك الهيولى حتى يقال ليست الهيولى اولى من العكس بان تجعل احدهما كلا والآخر جزأ لكن ليس الامر كذلك فان كل الصورة تحصل في الهيولى ثم يحصل بعد ذلك جزأ الصورة اما لتوهم او اختلاف اعراض ولما تقدم الكل على الجزء كان كل الصورة اولى بان يصير كلا من جزئها فنقول الآن صدقتم لكن اذا سلم ذلك فلم لا يجوز ان يقال الجسمية الموجودة لا في مادة تكون وجود كليتها سابقا على وجود جزئيتها فلا جرم كان السابق اولى بالكلية من الجزء المتأخر في الوجود واذا ثبت ان الجسمية المجردة

ان يحمل عليها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هى صورة و يكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثانى بتوسط المعين الذى هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتماعهما وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هى صورة لان العلة التامة القريبة هى مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما يشاركه به الصورة الزائلة ومباينة للمادة جوهرا غير الذى كان بالفعل بما يخالف من الاحوال النوعية * **قوله** * (وتشخص بها الصورة وتشخصت هى ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلاما غير هذا المجمل) قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان ان يشير الى كيفية التشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعنى الهيولى والصورة تتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضى الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الاخرى ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحدة منهما بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى

يمكن وقوع الاختلاف فيها والجزئية لم يبق بينها و بين الصورة الفلكية فرق * المسئلة السادسة * في امتناع
خلو الهيولى عن الصور الجسمية و فيها فصول ثلثة * تنبيه * (هذا الحامل اناله الوضع من قبل اقتران
الصورة الجسمية به واو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اوغير
منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى
اشارة نقطة وان لم ينقسم اليه
اوخطا اوسطحا ان انقسم غير جهة
الاشارة) * التفسير * لما فرغ من
بيان ان الصورة لا ينفرد بنفسها
عن الهيولى شرع الان في بيان ان
الهيولى لا ينفرد عن الجسمية
والحجة المشهورة فيه ان الهيولى
لو كانت خالية عن الجسمية لكانت
اما ان يكون مشارا اليها اولا يكون
والقسمان باطلان فالقول بانفراد
الهيولى عن الصورة باطل والمقصود
من هذا الفصل ابطال القسم
الاول فنقول في بيانه الهيولى لو كانت
من حيث هي هي مشارا اليها لكانت
اما ان يكون منقسمة من جميع
الجوانب اولا يكون والاول باطل
لان المنقسم من كل الجوانب جسم
فلو كانت الهيولى منقسمة من كل
الجوانب لكانت الهيولى جسما هذا
خلف والثاني باطل لان ما لا ينقسم
في جميع الجهات وهو مشار اليه فاما ان
لا يقبل القسمة اصلا وهو النقطة
او يقبله في جهة واحدة فقط وهو
الخط او في جهتين فقط وهو السطح
فنقول يستحيل ان تكون الهيولى
المجردة نقطة والا لكانت النقطة قائمة
بذاتها لكن ذلك محال لانا اذا فرضنا
وصول طرفين من خطين اليها فهي
اما ان يحجب الطرفين اللذين هما
طرفا الخطين الواصلين اليها عن التلاقي اولا يحجب فان حجبتهما عن التلاقي انقسمت لما مر في مسئلة ﴿ ٧ ﴾
الجزء ان الوسط الذي يحجب الطرفين عن التلاقي منقسم وان لم يحجبهما عن التلاقي كانت النقطتان التلاقيتان
لها نافذين فيها وذلك محال لانها قد كانت قائمة بذاتها مباينة عن الخطين فاما ان بقيت مباينة كما كانت اولم يبق

فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة
بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل
مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى
فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن
تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث
هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد
فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل
ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها
من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي
فاعلة لذلك بل الفاعلية هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين
ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون
بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة
المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من
غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود
فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق
والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول
موجود في الخارج والعقل واليه نذهب ههنا والثاني موجود في العقل
دون الخارج فاذن ليس بصحيح ان يقال انه غير موجود اصلا واما
الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران
عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها
بالامور العقلية من حيث هي عقلية * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول لما كان
كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم
والتأخر والذي يخلصك من هذا اصل نعطيه وهو ان العلة كحركة يدك
بالمفتاح واذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس
اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك
وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك
كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع
المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما) لما ثبت ان التلازم بين الصورة
والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات

فان بقيت مباينة بعد نفوذ طرفي الخطين الحدين فيها والحال في المباين عن الخطين مباين عنهما فوجب ان يكون طرفا الخطين متباينين عنهما فاذا طرفا الخطين المتناهيين متباينان عنهما فيكون لهما طرفان آخران والكلام فيهما كالكلام في الاولين فيلزم ان يكون لكل واحد من الخطين نقطة غير متناهية في موضع واحد ومع ذلك فانه لا يلزم ان يكون لواحد منهما طرف غير مباين لان كل نقطة فرضت غير مباينة عن الخط فانها يكون حالة في النقطة المباينة والحال في المباين مباين فاذن النقطة التي فرضت غير مباينة عن الخط مباينة هذا خلف وان لم يبق مباينة صارت حالة في الخطين وعلى هذا يكون الخط حالا في السطح والسطح في الجسم والحال في الحال في شيء حال في ذلك الشيء فاذا الهيولى حالة في الجسم وقد فرضناها مجردة هذا خلف فثبت ان النقطة لا يمكن ان يكون قائمة بذاتها وكذلك الخط لا يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما ان يحجب الخطين اللذين هما نهايتا السطحين عن التلاقي اولا يحجبهما ويعود الكلام بعينه وكذلك السطح لا يمكن ان يكون قائما بذاته والا لكان اذا وصل اليه طرفا سطحين لكان اما ان يمنعهما عن التلاقي اولا يمنعهما فثبت بهذا ان النقطة والخط والسطح لا توجد قائمة بذواتها وعند ذلك نقول الهيولى يستحيل ان تكون في حد ذاتها مشارا اليها وفي هذه الجملة ابحاث تركناها اختيارا للاختصار فلنرجع الى شرح المتن قوله هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به فاعلم ان الوضع يقال بالاشتراك على معان والمراد هاهنا كون الشيء بحيث يمكن الاشارة اليه واذا عرفت ذلك فنقول المراد ان الهيولى انما تكون الاشارة اليها لاجل الصورة الجسمية المقارنة لها فان قيل ذات الهيولى من حيث هي هي اما ان تكون له اختصاص بالحيز اولا يكون فان كان الاول كانت الهيولى

لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرافع فليس احدهما بالتقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة و بين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة ما وجدهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول * تذنيب * (يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال) الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة وهي اما ان تكون علة للهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والا ولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون بمجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا بشيء واحد وهو انا قد بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد واقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا بشيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت * تنبيه * (الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه) الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط هو السطح و الخط و يتصل بها

هي الجسم نفسه او المقدار نفسه وان كان الثاني فعند حلول الجسمية فيها اما يبقى تلك الذات اولا يبقى
فان لم يبق لم تكون الصورة الحالة فيها حالة فيها لان الموجود لا يحل في المعدوم وان بقيت فتلك الذات
لا تكون مختصة بالحيز والجهة فلا تكون اليها اشارة اصلا ﴿ ٦٤ ﴾ بل الاشارة انما تكون الى الجسمية فاذا
قوله لكم الهيولى يشار اليها بسبب ما فيها
من الجسمية كلام مجازي بل المشار
اليه هو الجسمية واما الهيولى فغير مشار
اليه اصلا فنقول هذا باطل بالعرض
فانه غير مشار اليه في ذاته بل بسبب
المحل فاذا جاز ذلك فليجز ان تكون
الهيولى مشارا اليها لا لذاتها
لكن بسبب ما يحل فيها واما قوله
فلو كان له في حد ذاته وهو منقسم
كان في حد ذاته ذا حجم فاعلم
ان في ظاهره نظرا لانه ليس كل ما كان
ذا وضع وكان منقسما كان ذا حجم
لان الخط كذلك مع انه ليس بذي
حجم لان الخط وان كان في نفسه
مقدارا الا انه ليس بذي مقدار بل
الحجم هو المقدار القابل للتجزية من
الجوانب الثلاثة فاذا يجب ان يكون
المراد من هذا الكلام ان كل ذي
وضع يكون منقسما من الجوانب
فهو ذو حجم واما قوله ان غير منقسم
كان في نفسه منقطع منتهى اشارة
معناه ان كل ما يشار اليه فلا من
طرف ينقطع الاشارة عنده وذلك
الطرف يجب ان لا يكون منقسما
من الجانب الذي انقطعت الاشارة
عنده والا فيكون قد بقي وراء ذلك
المقطع شيء من المشار اليه فلم يكن
مقطع الاشارة مقطع الاشارة هذا
خلف فاذا كل ما يكون مقطعا
للاشارة فهو طرف ولما كان كل طرف
انما كان مقطعا للاشارة لانه طرف لا جرم انعكس تلك الموجبة الكلية موجبة جزئية فصدق
ان كل طرف فهو مقطع منتهى اشارة واما قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة
فمعناه ان مقطع الاشارة لما ثبت انه لا ينقسم من الجانب الذي به صار مقطعا للاشارة فهي ان لم تنقسم

في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو
وضع له ابعاد ثلاثة والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار
ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة
الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما
بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط
النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير
بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في مباحث
الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك
المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه
هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير
معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه
اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء
الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان
الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو
واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه
ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء
البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو ينتهي
بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات
اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو
النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها
قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي
ببسيطه لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية
لذي النهاية فاذا القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به
يتناهى الجسم واقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور اولها
ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم
بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة
الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن
ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع
سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية

﴿ مضافة ﴾

البتة كان نقطة وان انقسم في غير مأخذ الاشارة كان خطا او سطحا فقد بين ان الهيولى الخالية عن الصورة لو كانت مشارا اليها لكانت اما نقطة او خطا او سطحا او جسما واما ابطال ذلك فهو غير مذكور في الكتاب وقد ذكرناه * تنبيه *

(فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة يوجب لها وضعا هناك او قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض وليس يمكن ان يقال ايضا ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوقا يخصص في اقرب المواضع الطبيعية من تلك المواضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه الطبيعي متخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي لها انما كان موضعا لهذا الصاير ماء وهو هواء وانما لم يكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان فساد القسم الثاني وهو ان يقال الهيولى الخالية عن الصورة لاتكون مشارا اليها وبيانه ان الهيولى الخالية اذا لم تكن مشارا اليها ولم تكن في حيز وجهة استحال ان تحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها لان حصولها فيه على التعين لو كان للجسمية او لما يلازمها وجب حصول كل الاجسام فيه وان كانت لامر غير لازم لجسميته امكن حصول الجسمية عاريا عن ذلك المخصص فحينئذ يجب ان لا يحصل في حيز معين فالهيولى لو كانت خالية عن الجسمية ثم اتصفت بها فانها لاتحصل في حيز معين

مضافة الى ذي النهاية **قوله** (والجسم يلزمه السطح لامن حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه) قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لايتصور الابعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة تأليفه عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما اوليكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لايعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لايكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره من تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لايتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاولان فلما مر واما الاخير فلما سيأتي وهو ان السطح لايعلل الجسم وقال ايضا متعرضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة

من السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللمي اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة منفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا يعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب وبما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزول هذه الشبهة **قوله** (واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فما يعرض عند الحركة والخط المحيط للدائرة قد يوجد ولا نقطة) يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة **قوله** (واما المركز فعند ما تتساطع اقطارا وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل

بل اما ان تحصل في كل الاحياز وهو محال اولا في شئ منها فحينئذ لا تكون متجسمة مع انا قد فرضناها متجسمة هذا خلف فان قيل هذه الحجة مبنية على تساوي الاجسام باسرها في الجسمية والكلام عليه قد مر الآن بعد المساعدة على ذلك فان هذا الاشكال لازم عليكم اما اولا فلان الجسم العنصري لا يجب اتصافه بشئ من الصور النوعية على التعيين مع انه يكون موصوفا ابدا بصورة معينة فلم لا يجوز ان يقال الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فانه وان كان لا يجب حصوله في حيز معين الا انه مع ذلك تحصل في حيز معين واما ثانيا فلان اختصاص كل جزء من اجزاء العنصر الواحد بجزء من اجزاء حيز ذلك العنصر ليس الا على سبيل الاتفاق فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون الهيولى الخالية عن الصورة الجسمية تحصل في حيز معين عند حلول الجسمية فيها على سبيل الاتفاق والجواب اما عن الاول فلان قبل كل صورة نوعية صورة اخرى نوعية وكان الجسم حين ما كان موصوفا بالصورة النوعية السابقة عرض له ما جعله مستعدا لقبول الصورة النوعية اللاحقة فلاجل ذلك حصلت الصورة النوعية المعينة دون غيرها واما الهيولى الخالية عن الصورة فانها قبل الاتصاف بالصورة ما كانت موصوفة بصورة اخرى حتى يقال انها عند اتصافها بتلك الصورة عرض لها ما جعلها مستعدة لقبول الصورة المعينة فظهر الفرق ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الهيولى حين كانت خالية عن الصورة الجسمية كانت موصوفة بصفات اخرى غير الجسمية والمقدار والشكل وتلك الصفات كانت متعاقبة فلا جرم صح ﴿ الاجزاء ﴾ ان يقال ان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية كان قد عرض لها عارض اعد لقبول الجسمية مع صورة نوعية خاصة فلا جرم حصلت بعد التجسم في حيز معين وبالجملة فالفرق الذي ذكرتموه انما يصح لو قلنا ان الهيولى قد كانت خالية

عن الجسمية وعن جميع الصفات اما لو قلنا انها وان كانت خالية عن الجسمية الا انها كانت موصوفة بصفات اخر وكل واحد منها كان مسبوقا باخر وكل متقدم منها كان علة لاستعداد المادة لقبول المتأخر لم تمنع ان قال المادة قبل اتصافها بالجسمية حصل فيها امر اعد المادة لقبول الجسمية مع صورة نوعية معينة وعلى هذا التقدير تسقط حجتكم التي عولتم عليها فلئن ابطلتم ذلك بان الهيولى قبل اتصافها بالجسمية قد كانت شيأ واحدا بالقوة وبالفعل وبعد اتصافها بالجسمية لابد وان تتجزى بالقوة فيكون الشيء الذي لم يكن منقسما بالقوة بعينه يصير منقسما بالقوة وذلك محال فنقول هذا ساقط لوجهين الاول وهو ان الهيولى في حد ذاتها وان لازمتها الجسمية مغايرة لتلك الجسمية فهي من حيث هي هي اما ان تكون قابلة للقسمة اولا تكون فان كانت قابلة للقسمة سقط اصل الكلام وان لم تكن فاما ان تمتنع صيرورة ماليس بمنقسم منقسما اولا تمتنع فان لم تمتنع سقط اصل الكلام ايضا وان امتنع كانت الهيولى وان لازمتها الجسمية ممتنعة القسمة فيكون الجسم لكونه ماديا ممتنع القسمة هذا خلف الثاني لم لايجوز ان يقال قبول الهيولى للقسمة موقوف على حصول الصورة فعند فقد انها لاتقبل القسمة لفقدان الشرط وعند حصولها تقبلها لحصول الشرط ثم ان ساعدنا على صحة هذا الكلام ولكنا نقول انه لو صح لكان كافيا في بيان امتناع انفراد الهيولى عن الصورة فيقع الحجة التي ذكرتموها لغوا واما الجواب عن الثاني فهو ان كل جزء من اجزاء عنصر واحد انما اختص بحيز من اجزاء حيز ذلك العنصر لانه كان قبل اتصافه بالصورة المعينة موصوفا بصورة اخرى وكان بسببها حاصلا في حيز معين بحيث لو حدثت فيها صورة اخرى لكان حيزها معينا لان الجزء المعين من الهواء يكون

الاجزاء في المقادير الابعد وقوع ما ليس بواجب فيهما من حركة او تجزية

واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمنها يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى في قسمته فيها) اقول يريد ان الدائرة لايصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولايخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لاشك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في ساير النقط فاذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لايوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لايرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لايفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء مما ذكر وهذا حكم لايختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولمنتصفه منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولاترتفع بان نقول انها لازمة وان لم تفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به **قوله** (وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا يرى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها

في حيز معين فاذا انقلبت ماء فانه انتقاله لابد وان ينزل الى الجزء المسامت لذلك الجزء من حيز الماء فاختصاصه بعد صيرورته ماء بذلك الجزء من حيز الماء لانه كان قبل صيرورته ماء مخصوصا بالحيز الاخر واختصاصه بذلك الحيز انما كان لاختصاصه قبل ذلك لحيز آخر فيكون سبب اختصاصه لكل حيز معين اختصاصه قبل ذلك بحيز آخر

معين فاعلم ان هذا الجواب هو بعينه الجواب عن السؤال الاول وكلامنا عليه ككلامنا على ذلك الجواب ولنرجع الى شرح المتن قوله فلو فرضنا هيولى بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال وكانت في صورة توجب لها وضعا هنالك وكان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الوضع فعناه ان الهيولى اذا لم يكن لها في نفسها حيز ولا اليها اشارة فلو فرضنا ها خالية عن الصورة فاذا حدثت الصورة فيها فلا يمكن ان يحصل في حيز معين لان حصولها في ذلك الحيز انما يكون لاجل ان الصورة حصلت في المادة عند ما كانت المادة في ذلك الحيز وهذا انما يمكن لو كانت المادة قبل حدوث هذه الصورة فيها موصوفة بالجسمية مخصصة بحيز ما فاما اذا فرضت خالية عن الجسمية لم يصح ان يقال انه حدثت الصورة فيها عند ما كانت في ذلك الحيز ولقائل ان يقول حصول الصورة فيها عند ما تكون هي في ذلك الحيز سبب لاختصاصها

بذلك الحيز فلا يلزم من انتفاء السبب معين انتفاء من حصول الجسمية في المادة التي ﴿ وان ﴾
ما كانت مخصصة بحيز ان لا يختص بحيز ما لاحتمال ان المادة وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بصفات اخرى غير الجسمية وان تلك الصفات اعدت المادة للجسمية وللحصول في حيز معين دون ساير الاحياز

مايتحرك فيه وهو مقدار ما خطا وسطحا وكيف يتكون ذلك بعد حركتها) افاد هيهنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح * تنبيه * (ما اسهل ما يتأتى لك تامل ان الابعاد الجسمانية ممانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنح عنه وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض) يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير وابتناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لساير الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لاحصة لها في العظم الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين مجتمعين هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لاحصة لها في العظم فلذلك لا يمتنع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العمق والعرض حكم النقطة والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير * اشارة * (انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما ما محدودة القدر تارة اعظم وتارة اصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري وليس على ما يقال لاشيء محض

واما قوله وليس يمكن ايضا ان يقال الى اخره فمعناه ماذكرناه فى الجواب عن السؤال الثانى فانه اذا قيل لنا لم لايجوز ان يختص ذلك الجسم بحيز معين وان كان ذلك الحيز وغيره بالنسبة اليه سوآء كما ان القطرة من الماء مختصة بحيز واحد من حيز كاية الماء وان كان جميع اجزاء حيز الماء بالنسبة الى القطرة على السوا كان جوابنا عنه ان نقول الجزء من الهوا اذا صار ماء فان تعين موضعه بعد صيرورته ماء انما كان لان موضعه كان متعينا كان هواء لانه حين كان هواء كان حاصلا فى حيز معين فاذا صار ماء وجب بمقتضى ثقله ان ينزل الى اقرب حيز من الحيز الذى كان موضوعا لهذا الذى صار الان ماء حين كان هواء فاذا تعين حيزه فى الحال بسبب تعين حيز قبل ذلك وهذا يقتضى ان يكون قبل كل وضع وضع آخر معين ليكون السابق علية للاحق فاما اذا كانت الهيولى خالية عن الجسمية فانه لايتأتى فيها هذا الوجه فظهر الفرق ولقايل ان يقول لانزاع فى كون الوضع السابق عليه يتعين الوضع اللاحق ولكن لايلزم من انتفاء الوضع السابق ان لايتعين الوضع اللاحق لاحتمال ان الهيولى وان كانت خالية عن الجسمية لكنها كانت موصوفة بامور اخر اعدت المادة عند التجسم لاختصاصه بالموضع المعين وتقريره ما مر *تذنيب* (فاحدس من هذا ان الهيولى لاتتجرد عن الصورة الجسمية) *التفسير* قد علمت ان الحجة على ابطال انفراد الهيولى عن الصورة ان الهيولى الخالية عن الصورة اما ان تكون مشارا اليها اولا تكون والقسم الثانى انما ابطلناه بان قلنا اذا حصلت الصورة فيها فاما ان تحصل فى كل الاحياز اولا فى شئ من الاحياز اوفى حيز معين ولما كان فساد القسم الاول والثانى ظاهرا لم يتعرض الشيخ لابطالهما لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال القسم الثالث فقط لاجرم بعد لم يقل ابطاله انه يلزم استحالة خلو الهيولى عن الصورة بل امر بان نحدس ذلك يعنى لما بطل

وان كان لاجسم) يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لاشئ محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد فى جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعنى بالخلاء ان يوجد جسمان لايتلاقيان ولايوجد بينهما مايلاقى واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الاجسام وهو الذى يسمى بعدا مفطورا ولايتناول الذى لايتناهى والشيخ قد ابطل فى هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفة الابعاد التقدر الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشئ المحض لايمكن ان يتقدر لشئ اصلا ثم بين ان الخلاء الذى يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات والتقدير وانه يتجزى على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هى ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعنى البعد المقدارى واما ذوكم متصل اعنى الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقدارى ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لاجسما كما زعمت الفرقة الثانية *تنبيه* (واذقد تبين ان البعد المتصل لايقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لاتتداخل لاجل بعديتها فلاوجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام فى حركتها تنحى عنها مابينها ولم يثبت لها بعد مفطور ولا خلا) يريد ابطال المذهب الثانى وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتقدم احديهما بان البعد المتصل لايقوم بلا مادة وهو مما تبين فى باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لاتتداخل وهو ماذكره فى فصل مفرد فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذومادة فالخلاء بعد ذومادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على مايقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلا بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولايثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على مايقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام فى حركتها تنحى عنها مابينها اى من الخلاء ولم يثبت لها اى للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلا وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه

القسم الثالث فمن تنبه بعد ذلك لفساد القسمين الاولين فغير ذلك يعلم امتناع خلو الهيولى عن الصورة فلهذا السبب قال فاحدس ان الهيولى لاتتجرد عن الصورة ولم يقل فثبت ان الهيولى لاتتجرد عن الصورة

المسئلة السابعة (في بيان استحالة خلو الهيولى عن الصورة النوعية وفيها فصلان *تنبيه*

(والهيولى قد لاتخلو ايضا عن صور اخرى وكيف ولابد من ان تكون امامع صورة يوجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة اوتعسر اومع صورة يوجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير الجرمية فكذلك لابد له من استحقاق مكان خاص اووضع خاص معينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية القائمة المشتركة فيها) *التفسير* لما فرغ عن بيان ان الهيولى لاتنفك عن الصورة الجرمية شرع الآن في بيان وجوب اتصافها بصور اخر بعضها مناسبة للكيف وبعضها مناسبة للاين اما اثبات الصور المناسبة للكيف فلان الاجسام بعد اشتراكها باسرها في الجسمية منقسمة الى اقسام ثلثة احدها الاجسام القابلة للانفكاك والالتيام والتشكلات بسهولة وهي الاجسام الرطبة وثانيها ما يقبل هذه الامور بعسر وهي الاجسام اليابسة وثالثها مالايقبل الانفكاك والالتيام والتشكلات اصلا وهي الاجسام الفلكية واذا عرفت ذلك فنقول اختصاص كل واحد من الاجسام لكل واحد من هذه الاحكام لايمكن ان يكون للجسمية العامة المشتركة فيها ولا للوازمها ولا للفاعل المباين فانه ان لم يكن الجسم المختص بالصفة المعينة مستحقا لتلك الصفة كان تخصيص الفاعل له بتلك الصفة دون سائر الصفات ودون سائر الاجسام امرا

《 بيان 》

ممكنا وقع لا عن سبب وذلك محال وان كان الجسم المعين مستحقا لتلك فذلك الاستحقاق لايكون للجسمية المشتركة فيها فلابد وان تكون تلك لاجل صورة نوعية مغايرة للصورة الجرمية وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول هيئة الجرمية

لم يستعمل فيه مقدمة لم يتبين قبله *اشارة* (ولقد ناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لاشيء فتبين ان للجهة وجودا) يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الايني على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتهما ووجه المناسبة انها كالنهايات نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لايقصد ماليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها ومايشار اليه فهو موجود *اشارة* (اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التي لاوضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها تتناولها الاشارة) يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لاوضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لايقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق فان لميته في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية *اشارة* (لما كان الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد اوغير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى مايفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لاجزء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الان ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية) يريد

مبنية على اشتراك الاجسام باسرها في الجسمية وقد بينا ان ذلك مما يحتاج فيه الى برهان على مذهب الشيخ ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكن الاجسام كما اختلفت في الصفات التي ذكرتموها فقد اختلفت ايضا في الصور التي هي مبادي تلك

الصفات فان كان اختصاصها بتلك الصفات يجب ان تكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور يجب ان تكون لصور اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قيل اختصاص الاجسام العنصرية بصورها المعينة انما كان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصور اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصور اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها فهذا هو السبب في اختصاص كل جسم بصورته النوعية فنقول اذا جوزتم ذلك فجوزوا مثله في الكيفيات حتى نقول الاجسام العنصرية انما اختص كل واحد منها بكيفية معينة لانه كان قبل الاتصاف بها موصوفا بصفة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد منها بكيفية المعينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وعلى هذا التقدير تسقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة ثم ان وقعت المساعدة على اثبات امر زائد على مادة الجسم وصورة الجسم ليكون مبدأ لهذه الكيفيات ولكن لم قلتم انه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم بيانه وهو ان عدم قبول الفلك الكيفيات المختلفة لا يمكن القطع بان يكون لاجل صورة ذلك لان تلك الصورة اما ان تكون لازمة لجسمية الفلك او لا تكون فان لم تكن لازمة كانت ممكنة الزوال فلا تكون علة للحكم الذي يمتنع زواله وهو عدم قبول الكيفيات المختلفة واما ان كانت لازمة فذلك اللزوم اما لنفس الجسمية او لما يكون

بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك لوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة واما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح بالقياس الا الى ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب الحركة في الشيء المنقسم لا محالة انما يكون عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان والا فجاز ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة * وهم وتنبيه * (لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشككت به غير ضار في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان تحصل بالحركة انها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك عرضنا على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام) الوهم هو شك في كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما تقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل

حالا فيها اولما يكون محلا لها اولما لا يكون حالا فيها ولا محلا لهـا والاول باطل لان الجسمية ان كانت امرا مشتركا فيه بين الاقسام كلها كانت الصورة الفلكية اللازمة لهـا مشتركا فيها بين الاجسام كلها وان لم تكن الجسمية مشتركا فيهـا فقد سـقط اصل الحجة واما الثانى فهو باطل ايضا لان ذلك ان لم يكن لازما لم يكن الحاصل بسببه لازما وان كان لازما عاد التقسيم ولزم التسلسل واما الرابع وهو ان يكون اختصاص الفلك بالكيفية اللازمة له لشئ غير حال فيه ولا محل له فهو ايضا باطل لان ذلك الشئ اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمـانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذى مضى والثالث نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد لجسمية الفلك تلك الكيفية اولى من ان يفيد لجسمية غيره تلك الكيفيـة وايضا فبتقدير صحة هذا القسم فانه يبطل المقصود لان اختصاص الفلك بالكيفية المعينـة اذا كان لاجل شئ غير حال فيه ولا محل له فقد سقطت الحـاجة الى اثبات الصورة النوعية ولما بطلت الاقسام كلها سـوى الثـالث ثبت انه لا يمكن القـول بلزوم كيفية معينـة الا لاجـل مادته اما بواسطة او بغير واسـطة واذا كانت المـادة كافية فى هـذا اللزوم ثبت انه لا يمكن الاسـتدلال بلزوم الكيفية المعينة للفلك عـلى اثبات صورة نوعية له فثبت ان الحجة التى ذكرها لا يمكن الاحتجاج بهـا على ان الجسم الذى لا يقبل الاشكال المختلفة لا بعسر ولا بسهولة انما كان كذلك لاجل صورة حالة فيه واما العناصر فمعلوم انها على قسمين احد هما ما يقبل الاشكال المختلفة بسهولة وثانيهما ما يقبلها بعسر فلم لا يجوز ان يقال ان سهولة قبول التشكلات معـللة بعلة وجودية واما صعوبة قبولهـا فانها معللة بعدم تلك العلة او بالعكس وعلى هـذا التقدير لا يظهر امتناع خلو الاجسام العنصرية عن الصورة النوعيـة ثم ان وقعت المسـاعدة على ان الصفات

﴿ بل ﴾

بالحركة فى الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوب بنا فانا ماسمعنا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلى غير برهانى ولذلك قال على ان الحق هو الفرق *النمط الثانى* (فى الجهات واجسامها الاولى والثانية) الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية *اشارة* (اعلم ان الناس تشيرون الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يليهـا ومثل ما يشبه ذلك فلنبعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك) يريد اثبـات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض فى تقرير ذلك لما كانت الامتـدادات التى تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوايم اعنى ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبـار ستة اثنان منها طرفا الامتـداد الطولى ويسميها الانسان باعتبـار طول قامتـه حين هو قائم بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلى راسـه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنـان منها طرفا الامتداد العرضى ويسميهما باعتبـار عرض قامتـه باليمين والشمال واليمين ما يلى اقوى جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقى ويسميهما باعتبـار ثخن قامتـه بالقدام والخلف والقدام ما يلى وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها فى ساير الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبـار ما هو غير واجب وهو قيـام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهـات التى هى اطراف الامتدادات غير متنا هيـة بحسب امكان فرضها فى جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشـهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتنـاهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطيـة والسطحيـة ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هنالك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات

الثالثة اعنى سهولة قبول الانفكاك وصعوبة قبولها وعدم قبولها لابد من استنادها الى علل وجودية فلم
فلم ان تلك العلل صور بيانه ان الصورة عندكم عبارة عن الحال المقوم لمحله اى الحال الذى يكون سببا
لوجود محله فاذا عرفت ذلك فهب ان الحجة التى ذكرتموها تدل على تعليل هذه الاحكام
باموره موجودة فى الاجسام لكن لابد من
الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود
تلك الاجسام حتى يثبت كون الامور
صورا والا فلا يكون صورا بل يكون
اعراضا والى الآن ما رايت احدا
يشتغل باقامة البرهان على ذلك
ثم ان وقعت المساعدة على ان الحجة
التى ذكروها تدل على اثبات الصور
النوعية لكن ههنا ما يدل على نفيها
وذلك من وجهين الاول ان هذه
الصورة اما ان تكون حالة فى الجسم
او فى الهيولى لكن بشرط حلول
الجسمية فيها وعلى هذين التقديرين
فانها فى وجودها تكون محتاجة الى
الجسمية فلو كانت الجسمية معلولة لها
لزم الدور وهو محال واذا لم تكن
الجسمية معلولة لها ولم تكن هى علة
للجسمية بوجه لم تكن مقومة للجسمية
فلم تكن صورة الثانى وهو انهم
اما ان تثبتوا فى الجسم صورة واحدة
تكون هى مبدأ لما فيه من الكيف
ولما فيه من الاين ولما فيه من
المقدار ولما فيه من الشكل فحينئذ
قد حكموا بانه قد صدر عن الصورة
الواحدة اكثر من اثر واحد وهو
عندكم منكر واما ان تثبتوا فى الجسم
بحسب كل عرض مخصوص صورة
مخصوصة وحينئذ قد حكم باثبات
الصورة الكثيرة للمادة الواحدة
ثم ان هذه الاعراض غير مترتبة
فانه ليس بان يقال حصول الجسم فى الاين المخصوص لاجل اتصافه بالمقدار المخصوص
باولى من العكس وكذلك ليس بان يقال اتصافه بالشكل لاجل اتصافه بالحرارة او البرودة اولى من العكس
بل ليس بان يقال اتصاف النار باليبوسة لاجل اتصافها بالحرارة اولى من العكس فانا قد نجد الحرارة واليبوسة منفكة

بل استعدادات هى اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات
الست ينقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به
وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع
فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله و بالعكس فهذه تتبدل
بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القايم لو صار منكوسا لا يصير
ما يلى راسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق
وكان الفوق والتحت بحسابهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان
يصير الجانب القوى ضعيفا والضعيف قويا يعنى اليمين شمالا والشمال
يمينا وهكذا فى القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال
ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم
فان قيام شخصين على طرفى قطر الارض يقتضى ان يكون ما يلى راس
احدهما يلى قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء
وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلى راس الشخص
وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلى الراس والقدم
بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذى يلى
القدم بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذى يسمى
الجانب الشرقى منه يمينا والجانب الغربى شمالا تشبيها بالانسان الذى
يسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام
والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما
يشبهان باليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين
والشمال بقوله فيما يليه تفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف
الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك
على وجه التشبيه المذكور فوسط شماله يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد
قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شىء لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ
قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنعد عما يكون بالفرض اى
فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط * اشارة * (ثم من المحال ان تتعين
وضع الجهة فى خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان
يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يقع الشىء خارج

كل واحدة منهما عن صاحبتها واذا ثبت انه ليس اتصاف الجسم ببعض هذه الصفات بواسطة اتصافه بالآخر وجب ان لا يكون اتصافه بالصورة التي هي مبدأ بعض هذه الاعراض بواسطة اتصافه بالصورة التي هي مبدأ البعض الآخر فاذا يكون اتصاف الجسم بتلك الصور الكثيرة لا على سبيل التقدم والتأخر فتكون للشيء الواحد صور كثيرة في درجة واحدة وذلك محال عندهم فهذه شكوك على الحجة المذكورة على اثبات الصور النوعية يجب الاحتيال في حلها على من اراد اثباتها واما الدلالة على اثبات الصور المناسبة لباب الاين فهو انه لابد لكل جسم من استحقاق مكان خاص كما غير الفلك المحيط او وضع خاص كالفلك المحيط وغيره وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها واعلم ان الشكوك المذكورة متوجهة ههنا ايضا مع ان ههنا زيادة بحث عن المقدمة القائلة انه لابد لكل جسم من استحقاق مكان خاص وسيأتي ذلك في النمط الثاني واما عبارة الكتاب في هذا الفصل فغنية عن الشرح وانما فرض الكلام من الكيفيات في سهولة قبول الاشكال وعسرة قبولها او عدم قبولها لانه يمكن ههنا بيان ان الاجسام لا تخلو عن هذه الامور فان الجسمية اما ان تكون قابلة للتشكلات المختلفة او لا تكون فان كانت قابلة لها فتلك القابلية اما ان تكون سهلة او لا تكون فبهذا الطريق ظهر امتناع خلوها عن هذه الكيفيات واذا ثبت استنادها الى صور نوعية موجودة في تلك المواد لزم القطع بامتناع خلو الهيولى عن تلك الصورة واما في الحرارة والبرودة وسائر انواع الكيف الانفعالية فانه لا يمكن بيان امتناع خلو الجسم عنها فلا يلزم من وجوب استنادها الى الصور بيان امتناع خلو الجسم عن تلك الصور النوعية

﴿ القسم ﴾

* تنبيه * (واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جسمانية والا اوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيه

عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يفترض منه حد واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالمحدد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والمحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينين واذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك الأمر بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان على الوجه الاخير يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا احدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاة دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة في تقدير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فبين الان ان تقدير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما هو جهة لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله) تقرير البرهان مع محاذات ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء او في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيهما بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين بشيء مختلف خارج مما يشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلاثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود وبطل هذا

فيما يختلف احواله الى ميشات واحوال متفقة من خارج متحدديها ما يجب من القدر والشكل وهذا سر يطلع منه على اسرار اخرى) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ذكر كلام يصلح ان يكون جوابا عن سؤالين يذكر على دليلين اوردهما الشيخ في هذا الكتاب احدهما انه لما استدل على ان الصورة الجسمية لا ينفرد بنفسها عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل لها اما ان يكون لذاتها او للفاعل او للحامل واختار ان يكون ذلك للحامل وابطل ان يكون لنفس الجسمية بانه لو كان كذلك للزم استواء جميع الاجسام في المقادير والشكل ولزم ايضا مساواة الكل والجزء في المقدار والشكل وللقائل ان يقول هذا ايضا يلزمك على ما اخترته من ان المقدار والشكل لاجل المادة لان الاجسام العنصرية غير مختلفة في موادها وكان يجب استواءها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية بان الاجسام بعد اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الكيفيات فلا بد وان يكون اختصاص كل واحد منهما بكيفية الخاصة لاجل صورة نوعية خاصة به وكان لقائل ان يقول لو كان اختصاص كل واحد منها بكيفيته لاجل صورة نوعية مختصة به لكان اختصاص كل واحد منهما بتلك الصورة لصورة اخرى ولزم التسلسل ثم لما كان الجواب عن هذين السؤالين جوابا واحدا لاجرم لم يذكر ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا السؤال في المسئلة الاولى بل اخره الى هذا الموضع ليكون جوابا عن السؤالين في المسئلتين وتقرير ذلك الجواب في المسئلة الاولى انا لا نقول المادة يكفي في تعيين الشكل والمقدار بل نحتاج في حصول الاحوال المختلفة من المقادير والاشكال والايون الى امور اخر لاجلها تصير المادة مستعدة لقبول مقدار خاص دون غيره وتلك الامور لا بد وان تكون هي ايضا مسبوقة بامور اخر حتى يكون كل سابق سببا لاستعداد المادة لقبول ما يحصل

القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا الا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحديد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل بوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد منه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا يتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع مؤثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما ثابتا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة بجسم واحد ولا على اي وجه اتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات * اشارة * (كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لا به لانه قد يفارقه و يرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعلية او على ضرب آخر) يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات و بيان تقدمه على الاجسام التي يجوز الحركة المستقيمة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة

موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع و يكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيهما لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا و يطلبه معاودا او يجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الوضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد بعد فهو واما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معيته امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه عما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع وهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة الاينية تستدعي جهة والجهة انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا ان الجهات لا يتمايز لا يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر و تجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما سيجيء بيانه بل من حيث ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة

عقيبة وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى وتلك الاسرار هي ان ذلك يقتضي ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا هو الجواب بعينه عن السؤال المذكور في اثبات الصور النوعية وان كان قد بينا ان هذا عندهم من اثباتها وهو الجواب ايضا عن السؤال المذكور على الدلالة على استحالة خلو الهيولى عن الصورة على ما مر تقريره قبل ﴿ المسئلة الثامنة ﴾ بيان كيفية تعلق الهيولى والصورة وفيها تسعة فصول * وهم، تنبيه * (واعلم الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى او تكون الصورة آلة او واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا او تكون شريكة لمقيم يا جتمعهما جميعا تقوم الهيولى او تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من الآخر بعكسه او يكون بسبب ما خارجا عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر وبالآخر) * التفسير * لما بين ان الصورة والهيولى لا تنفك واحد منهما عن الاخرى شرع ههنا في تقرير الوجوه التي يمكن ان تقع تلك الملازمة ليبطل الباطل منهما ويحق الحق وطريق حصر ذلك الوجوه ان تقول لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمان وجودا وعدما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او تكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا تكون ولا واحد منهما محتاجة الى الاخرى اما القسم الاول وهو ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس فهو على اقسام ثلثة لان الصورة اما ان تكون علة مطلقة للهيولى او جزأ من العلة او لا تكون علة ولا جزأ منها

﴿ بعد ﴾

بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوى ليس علة للمحوى انه لايجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال * تذنيب * (فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لايفارق) يريد ان يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان ومماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ماهو احدى المقولات وهو هيئة يعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لاموضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بحسب الاعتبارات جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لايخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لاعلى الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لامحالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لايفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لايجوز ان يفارق موضعه ويعاوده *قوله* (ولعله لايكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان

بل يكون آلة اووا سطة للعلة فخرج من هذا التقسيم اقسام ثلثة والحق من جملتها عند الشيخ هو ان تكون الصورة جزأ من العلة فتكون شريكة لشيء آخر ليكون مجموعهما علة لوجود الهيولى ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاعلم ان في هذه الالفاظ احترازات احدها انه لوقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة لكان لايدرى ان الهيولى مفتقرة في ماهيتها الى الصورة اوفي وجودها فلما قال في ان تقوم بالفعل زال ذلك الاشتباه واعلم ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس الا في وجودها وثانيها انه لو قال الهيولى مفتقرة في وجودها الى الصورة لكان لايدرى انها مفتقرة الى الصورة في وجودها الخارجي اوفي وجودها الذهني اوفيهما جميعا ولما كان الحق ان ذلك الافتقار ليس الا في وجودها الخارجي لاجرم قال الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لان القيام بالفعل لايراد به الا الوجود الخارجي وثالثها انه لوقال مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى الصورة لكان لايدرى من هذا الكلام وجوب تلاقيهما لان العالم مفتقر في وجوده الى البارى تعالى مع انه تعالى مباين له فلما قال الى مقارنة الصورة زال هذا الاشتباه ثم ههنا شك لفظي وهو ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان الهيولى مفتقرة في وجودها الخارجي الى مقارنة الصورة وهذا فيه نظر لان مقارنة الشيء لغيره حالة اضافية بعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة عن الذوات التي هي عارضة لها فاذا المقارنتان اعني اعني مقارنة الصورة للهيولى ومقارنة الهيولى للصورة كل واحدة منهما متأخرة عن وجود الهيولى فلو حكمنا بافتقار الهيولى من حيث انها موجودة الى تلك لزم تأخر وجود الهيولى عن تلك المقارنة مع ان تلك المقارنة كانت متأخرة عن وجود الهيولى فيلزم الدور وانه محال بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها

بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة واما جود مقارنتها للصورة فانه تكون حكما بعد وجود الهيولى والظاهر ان مراد الشيخ ذلك ثم اعلم انه لابد من تصحيح هذه القضية بالحجة لان الذى سبق هو ان الصورة لاتخلو عن الصورة وهذا القدر لايكفى فى بيان ان الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى الصورة لاحتمال ان يكونا متلازمين وان لم يكن احدهما مؤثرة فى الاخرى كالابوة والاخوة وبالجملة المضافين فانهما متلازمان وجودا وعدما مع انه لايكون واحدا منهما مفتقرا فى وجوده الى الآخر وان وجب افتقار احدهما الى الآخر لكن الصورة هى مفتقرة الى الهيولى من غير عكس وسيأتى بعد ذلك ابطال هذين الاحتمالين واما قوله فاما ان تكون الصورة هى العلة المطلقة الاولية لقوام الهيولى اوتكون الصورة آلة اوواسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقا اوتكون شريكة لمقيم باجتماعهما تقوم الهيولى فاعلم ان هذه الاقسام الثلثة باسرها اقسام القسم الاول وهو ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة والفرق بين الالة والواسطة ان كل آلة واسطة وليست كل واسطة آلة لان الالة لاتكون موجدة ولكن يتوقف ايجاد الموجد للشئ على توسط ذلك الشئ واما المتوسط فقد يكون مؤثرا وهو العلة القريبة فانها تكون متوسطة بين المعلول وبين العلة البعيدة واما قوله اويكون لا الهيولى تجرد عن الصورة ولاالصورة تجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى ان يكون مقاما به الآخر من الاخر بعكسه بل يكون سبب ما خارج جامعهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالآخر فاعلم انه لما فرغ من تعديد اقسام القسم الاول اراد ان يذكر الاقسام الباقية الا انه لم يذكر القسم الثانى وهو ان يكون الصورة مفتقرة الى الهيولى

لاتخلو عن الهيولى والهيولى

﴿ ممكنا ﴾

للقسم الثانى وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة) معناه لعل الامر فى نفسه هو ان المحدد الاول لايكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثانى وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اى ان كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يحدده به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثانى ووضعه ثم يتحدد بالثانى جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا او على تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق فى نفسه هو ان المحدد الاول الذى لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط الذى له موضع متحدد يحتاج فى تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولايجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا لموضع غيره وحينئذ لايكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثانى فى قوله فان كان للقسم الثانى وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لايكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثانى لانه تالى المتصلة التى اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذى هو المقولة لان وضع الثانى بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لايحصل للجسم الذى له موضع الابحصوله فى الموضع وقال الفاضل الشارح سبب التشكيك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هى انه كان فى تحصيل جهتى القرب والبعد ودخول المحاط فى التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثانى حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحد بهما اقدم فانها يكون مستندة الى ما هى اقدم لكن الشيخ سيبين فى النمط السادس ان الحاوى ليس باقدم من محويه والا لكان الخلاء

وانما لم يذكره لان الذي جعله مورد القسمة هو ان تكون الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة ولايحتمل
هذا القسم بل ذكره القسم الثالث والرابع مع ان الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد المصير الى واحد منهما
فان لقائل ان يقول لما ثبت ان الهيولى لاتخلو عن الصورة وان الصورة لاتخلو عن الهيولى
فليس الحكم باحتياج احدهما الى الاخر اولى من العكس بل الحق هو ان كل واحد منهما محتاج الى الاخر وهو القسم الثالث اوكل واحد منهما غني عن الاخر وهو القسم الرابع ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ليس قيام احدهما بالاخر اولى من العكس جعل اللازم منه ان يكون هناك سببما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر وذلك غير لازم لاحتمال ان لايكون هناك سبب يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر بل يكون كل واحد منهما قائما مع الاخر وبالاخر فهذا قسم لابد من ذكره وابطاله وانه لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود ويكونان متكافئين في وجودهما الثاني ان قوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر ان كان المراد منه ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر فهو غير جيد لان مورد القسمة هو ان الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى الصورة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يكن المراد منه ذلك لم يكن هذا القسم مذكورا فعلى التقدير الاول يكون بعض الاقسام منافيا لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني يكون بعض الاقسام متروكا *تنبيه* (اما الصورة التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولاتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين وههنا سر آخر) * التفسير * الصور على قسمين منها ما يمكن ان يعدم ويحصل في موادها عقيب

يمكننا اثباته فاذن لايكون الحاوي بالتحديد من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجه لايكون محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم اومقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لالكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول واما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لايطلب ماهو الجهة بالطبع بل يطلب ماهو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض اولم يكن كبقية العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يحتاز على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولانقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعنى **قوله** (ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع) اي خليق بالمحدد الاول ان يكون

بعد منها اخرى ومنها ما لا يمكن ذلك فيها فالاول هو صور العناصر فان صورتها الجسمية قد تعدم عن موادها فانا بينا ان الجسم اذا انفصل فانه يعدم تلك الجسمية التي كانت موجودة قبل ذلك الانفصال وحدث فيها جسميتان اخريان واما امكان عدم صورها النوعية فقد ثبت

ذلك بالادلة الدالة على صحة الكون والفساد واما الثاني فهو صور الافلاك فان صورها الجسمية وصورها النوعية لا تعدم ولا تحصل في موادها صور اخر غيرها والمقصود من هذا الفصل بيان القسم الاول من الصور يمتنع ان تكون عللا مطلقة او وسائط وآلات مطلقة في وجود الهيولى والحجة على ذلك ان وجود المعلول متعلق بوجود العلة المؤثرة وبوجود الواسطة المطلقة وما كان كذلك فانه يجب عدمه عند عدم العلة والواسطة لكن الهيولى لا تعدم عند عدم هذه الصورة المتزائلة فتلك الصور لا تكون عللا ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى واما قوله لابد من اشتمال هذه من ان يكون على احد القسمين والباقيين فمعناه ان الاقسام التي عدها قبل هذا الفصل لما كانت اربعة احدها ان تكون الصورة علة مطلقة وثانيها ان تكون واسطة وآلة مطلقة وثالثها ان تكون شريكة الشيء ورابعها ان يكون هناك سبب خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر واذا ابطل في الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ان يكون على احد القسمين الاولين لم يبق الا ان يكون على احد القسمين الباقيين فيجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منهما سببا لقوام الهيولى مطلقا ولو كان سببا ﴿ فيه ﴾ لقوامها مطلقا لسبقته بالوجود ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير الهيولى ي والحال هذا فيجتمع المعنى الاول

في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسايط بينه و بين المبدء الاول منه تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام و بينه وايضا بان يكون مادونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج مادونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم و بين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع فيبقى ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر **قوله** (ويكون متشابه نسبته وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا) المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشيأ الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه و يلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض و يجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلف فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة و بعد غيره جهة البعيد و بعده اختلاف جهات اجزاء المحدد و يلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها اذ اختلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل * اشارة * (الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع) يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدء اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض و يراد بالمبدء المبدء الفاعلي وحده و بالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا يكون مبدء للحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها و يراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم و يحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي الحركة ما يكون فيه و بالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي الحركات ماهي

والمعنى الثاني معاو يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود غير الهيولى على انها معلولة من جنس ما لايباين ذاته ذات العلة بل يكون من وجود الصورة وجود الهيولى على انها معلول غير مباينة الذات العلة وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة الماهية فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولكن

فيه كالانما مثلا الانها تكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لايخرجهما عن كونهما مبدأ اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لاعن تسخير قاسر اياهما بايذانها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لاعن سبب خارج ويراد بقولهم لابالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لاتصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك فربما زاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يختص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدء الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأهما لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث يسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبدء التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدء المذكور فيه واحدا لان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا قوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لايكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى وتلك من جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا اشباء واحدا **قوله** (والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال والامكنة وسايرما لابد للجسم ان يلزمه واحدا

قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لايوجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما وقد تبين ان الهيولى سبب لذينك فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او ما معه تمة وجود الصورة السابقة بتمة وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق) * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت ممكنة الزوال كما في العناصر او ممتنعة الزوال كما في الافلاك فانها لاتكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة في وجود الهيولى والحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات احدها ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا عن الشيء سواء كان ذلك التأخر بالذات او بالزمان او بسائر الاقسام وهذه مقدمة بينة عند العقل وثانيها ان الشيء الذي يكون مع ما هو متأخر عن شيء ثالث فانه يجب ان يكون متأخرا عن ذلك الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة

قال لان محدد الجهات متقدم عليها والجهات امامع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليهما والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلا لكان متقدما على الخلا ثم زعم هناك بان الفلك الحاوي الذي هو

مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوى فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل وثالثها انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجد ان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن

ان يكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها وان حاول محاول بيان تقدم التناهي والتشكل على الجسمية امكنه ان يقول قد ثبت ان كل امرين غير اضافيين متلازمين فان احدهما يكون محتاجا الى الاخر والتشكل والجسمية كذلك فاذا احدهما محتاج لكن التشكل غير محتاج الى الجسمية على ما مر فاذا الجسمية محتاجة الى التشكل فالتشكل يكون متقدما على الجسمية فالتناهي المتقدم على التشكل اولى ان يكون متقدما على الجسمية ولقائل ان يقول المعقول من الشكل هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود الكثيرة بالسطح او بالجسم وهيئة احاطة الحد او الحدود محتاجة في وجودها الى تحدد وجود ذلك الحد او تلك الحدود وتحقق ذلك الحد او تلك الحدود محتاج الى تحقق مقدار الجسم لان السطح ان كان حد الجسم لانه نهاية ونهاية الشيء متأخرة في الوجود عن ذلك الشيء ومقدار الجسم محتاج في وجوده الى الجسم لان المقدار عرض حال في الجسم والعرض متأخر في الوجود عن وجود المحل والجسم محتاج الى الصورة الجسمية لان تلك الصورة جزء من ماهية الجسم ﴿ وفي ﴾

وجزء الشيء متقدم في الوجود على ذلك الشيء فاذا التشكل والنهاية متأخران عن الصورة الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انهما متقدمان على الصورة الجسمية او مقارنتان لها واما الذي تمسكوا به من ان الجسمية لما لم يكن علة

غير مختلف) ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على ما سيأتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع من ذلك **قوله** (فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف) هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس بنتيجة لهما لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية * اشارة * (انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدء استيجاب ذلك) يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير غريب لان التأثير الغريب ربما يقتضي الجسم موضعا او شكلا قسريا كتسخير الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها

وفى بعض النسخ لم يكن له بد من موضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه الى بعض الذى هو المقولة التى يعرض بسبب نسب اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض الجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة فى الهيولى على ماتقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لاوجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن فى طباع الجسم مبدء الاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفى هذا الموضع لايمكن ان يكون خارجا عنه لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقى الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضى ان يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هى امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهى طبايع الاجسام فاذن فى طباع الجسم شئ هو مبدء استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدء استيجاب ذلك ولم يقل مبدء ذلك او مبدء وجوب ذلك لان الحصول فى الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى مايقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدا لهما او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكن لما كان مبدا للاستيجاب كان فى جميع الاحوال مستوجبا لهما قوله (والبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه والمركب مايقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا استوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد) لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضى موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع فى التفصيل وبدء بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب

التناهى والتشكل لم يكن متقدما عليهما وما لا يكون متقدما على الشئ فهو اما مع الشئ او بعده فالغلط فى قولهم لما لم يكن الجسمية علة لهما لم تكن متقدمة عليهما فاما ان لايكون علة الشئ لايكون متقدما عليه تقدما بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها تكون متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية وعوارضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شئ من تلك الاجزاء علة لشئ من تلك العوارض فهذا ماعندى فى هذه المقدمة ورابعها ان التناهى والتشكل من توابع المادة وتقريره مامر قبل واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهى والتشكل وهما اما ان يكونا متقدمين على الجسمية او موجودين مع الجسمية فالهيولى اما ان تكون متقدمة على ماتكون متقدما على الصورة او تكون متقدمة على ماتكون مع الصورة وعلى التقديرين يلزم ان تكون الهيولى متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة مطلقة وواسطة مطلقة فى وجود الهيولى لزم تقدمها على الهيولى مع انها كانت متأخرة عنها وهذا محال فثبت ان الصورة ليست علة مطلقة ولا واسطة مطلقة ولقائل ان يقول عندكم الصورة شريكة لشئ آخر باجتماعهما تتقوم الهيولى وجزء علة الشئ متقدم على الشئ لامحالة فلو كانت الهيولى تقدم بوجه ما عليهما لزم الدور وهو محال والحاصل ان الذى قد ابطلوابه كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه فى كونها شريكة لشئ آخر باجتماعهما يتقوم الهيولى فان بطل احدهما بطل الآخر ضرورة ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله يجب ان تعلم ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شئ

منها سببا لقوام الهيولى مطلقا فمعناه ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية وانما قال فى الجملة لانه يريدان يبين فى هذا الفصل ان الصورة الجرمية والصورة النوعية سواء كانت ممكنة الزوال او ممتنعة الزوال فانه ليس شيء منها البتة علة لوجود الهيولى واما قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا سابقتها

بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الصورة سابقة بالوجود على الهيولى واما قوله ولكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة بالوجود على الهيولى معناه ان الصورة لو كانت سابقة بوجودها على وجود الهيولى لكانت الاشياء التى هى علل لماهية الصورة والاشياء التى هى علل الوجود الصورة يكون سابقة ايضا على وجود الهيولى لان السابق على السابق على الشيء يجب ان يكون سابقا على ذلك الشيء واما قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى معناه ان الاشياء التى هى علل لماهية الصورة او لوجودها لابد وان يوجد حتى يوجد الصورة بعد ذلك حتى يحصل عن وجود تلك الصورة وجود الهيولى واما قوله على انها معلولة من جنس ما لايباين ذاته ذات العلة فان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان وكل قسم منهما داخل فى الوجود فاعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة فى هذه الاشارة ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من المتن وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره فى اثناء هذه الحجة حشوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لايباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التى لاتكون مباينة

والبسيط لا يمكن ان يقتضى الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك والسبب الذى يقتضى تجزية المتمكن يقتضى تجزية المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يخص به فى اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضى وجود الخلا حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض اوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لايقتضى زيادة فى وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسيط فاذن امكنة المركبات هى امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثانى لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التى امكنتها فى جهة واحدة كالارض والماء مثلا غالبة على الباقية وحينئذ تكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب فى المركب مطلقا ومكان القسم الثانى ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذى لايغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور وهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضى بقاءه ثمة كالحديدة التى تجذبها قطع متساوية من المقناطيس من جوانبها وفى بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من الارض والنار مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف فى مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات عن المركب والرواية الاولى اصح لانه على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة

﴿ وتعين ﴾

وتعيين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شأنه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** (ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيأته في مادة واحدة عن قوة واحدة) ولما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن ايضا استنادها الى الجسمية المشتركة فيها قلت انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فمتأخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الى الطبايع وللقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطباعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان تكون الاجسام لا تقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب

على العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم عن الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشئ علة لوجود شئ فيكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورته حالا في ذلك المحل لكن بشرط وجود المحل فيكون اقتضاء الصورة لهذا الحكم موقوفا على صدور الهيولى عنها فهذا ما لم يثبت بالبرهان امتناعه وقوله وان كانت ليس من احواله المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة بمثل الفردية للثلثة والزوجية للاربعة وقد يكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكر لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة لتلك الصورة وهي صيرورتها حالة فيها ولان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى

فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لاتكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال فلعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاى حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان يقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لايكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندى في هذه المواضع واما قوله قد علم ان التناهي والشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما اومعهما فمعناه ما مر في المقدمة الثالثة واما قوله وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك معناه ظاهر وهو المقدمة الرابعة واما قوله فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تتم وجود الصورة السابقة بتمة وجودها للهيولى هذا خلف معناه فيلزم ان يكون سببا للشيء الذي به او معه يتم وجود الصورة التي هي بتمام وجودها سابقة على الهيولى لان الصورة اذا كانت علة للهيولى كانت سابقة بتمام وجودها على الهيولى وهذا محال لانه يقتضي كون الهيولى سابقة على نفسها بمراتب وانه محال فقد اتضح انه لايجوز ان تكون الصورة علة للهيولى مطلقا وثبت بهذه الحجة انها ليست واسطة على الاطلاق ولان الواسطة بين المعلول والعلة متقدمة في الوجود على المعلول وقد بين انه يمتنع ان تكون ﴿ هي ﴾ الصورة كذلك * تنبيه * (اولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوى الصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها

الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لايقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي يرتكز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وانتم لاتجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لايجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان المركب نباتا اوحيوانا في هذه الفطرة انما تتصل به صورة كمالية نباتية كانت اوحيوانية مع بقاء صور اجزاءه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لايبعد ان تتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز او تدوير اوكوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيهما ويكون ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم اونقرة متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لاتقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لايكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي

فى ان يستوى للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها فى وجود شئ يوجد الصورة به او معه ثم تلخيص ماهذا الى الكلام المفصل) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ان يذكر سؤالا على الحجة التى ذكرها ويجيب عنها وذلك السؤال هو انكم لما قلتم ان الصورة لايستوى لها وجود الا بالتناهى و التشكل اومعهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل مايحتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة الشئ بل قد يكون وقد لايكون وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لاحاجة اليه ولقائل ان يقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ولايقول بذلك فان قلت الصورة محتاجة الى الهيولى بطل مذهبك لان الصورة شريكة العلة على مذهبك وشريك العلة يجب ان يكون متقدما على المعلول فلو كانت محتاجة الى الهيولى لكانت الصورة متأخرة فى الوجود عن الهيولى مع انها متقدمة عليها هذا خلف وان قلت غير محتاجة الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة لان ماكان غنيا عن الشئ لم يكن الشئ متقدما عليه اذا لم تكن الهيولى سابقة على الصورة لم يلزم من جعل الصورة صلة مطلقة لها المحال الذى الزمتموه وبطلت الحجة اصلا * تنبيه * (انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم تبق المادة موجودة فعقب البدل مقيم للمادة لامحالة بالبدل فليس بواجب ان نقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قام فاقام لان الذى يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقسام) * التفسير * لما بطل كون الصورة صلة مطلقة اووا سطة مطلقة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدر الباب بها وذلك هو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة

هى كالالات لها ليس عدة فاعلين متشابهى الافعال * تنبيه * (الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه) وفى بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل و بيان احواله والميل هو الذى يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لاتخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع فى شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفى زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطاء منها فاذن الحركة لاتنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس الى شئ هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدء الحركة شيئا لايقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ماعداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلافات الجسم ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء وانفشاشها اوغير ذلك وبحسب مايخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس فى الحركة الاينية بحسبه الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه فى الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له فى حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل الشدة والضعف

التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة فى الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها فى المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الجسمية وعن سائر الصور النوعية واذا كان كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان نقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشئ ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة لوجود الصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر وهذا هو المراد من قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الا قامة ولقائل ان يقول ان هذا الفصل كالنا فض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى وفيه بيان ان الصورة لما كانت متقدمة على الهيولى استحال ان تكون الهيولى متقدمة على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تقدم بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فتى زال اين معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ﴿ الطبيعة ﴾ ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل او صح لكان انما يصح فى بعض الاشيا وبالبرهان * تنبيه * (ليس يمكن ان يكون سببان كل واحد

تنبيه قوله (وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التى يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان تزول) لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسرى والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او لتخلخله الذى لاجله تتطرق اليه الموانع لسهولة كالزيشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضى توجهها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضى الشئ شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز ان يجتمع فى جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص فى سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله الانسان يمشى فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق معه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو للانسان بالذات فاذا طرء على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى تقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معا فى افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة فى الازدياد الى ان تقاوم

الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء لتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة و برودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه وتسمى حرارة تارة اميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا اذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالميل المنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناءه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم مادام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناءه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا قوله وانما يكون ميل الطبيعي لا محالة متوجهة يتوخاها الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون بحركاتها وجهات حركاتها قوله (فاذا كان

منهما يقام به الآخر فيكون كل واحد متقدما بالوجود على الآخر ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تاثيرا في ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان ابطاله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيولى والصورة في درجة التعلق والمعية سواء والصورة في الكائنة الفاسدة تقدم فيجب ان يطلب كيف هو) * التفسير * لما ختم الاشارة التي قبل هذه الاشارة بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدرا الاقامة بدأ في هذه الاشارة بالبرهان على امتناع حاجة كل واحد منهما الى الآخر وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها والحجة على ذلك انه لو وجد شيئان يكون كل واحد منهما مقيما للآخر وكل ما كان مقيما لغيره فهو متقدم على ذلك الغير لزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على الآخر فيكون كل واحد منهما متقدما على ما هو متقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشيء يجب ان يكون متقدما على الشيء فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على نفسه وهو محال واما قوله ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة الى آخره فاعلم ان المقصود منه ابطال القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان يكون كل واحد منهما قائما مع الآخر من غير ان يكون لاحدهما حاجة الى الآخر والحجة فيه ان كل واحد منهما ان كان غنيا عن الآخر جاز ان يوجد كل واحد منهما بدون الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم به وجود الآخر فيكون لكل واحد تقدم بوجه ما على الآخر وقد بان بطلان ذلك ولقائل ان يقول المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان

كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ماذكرتم على صحة ذلك حجة بل مازدتم الاعادة الدعوى وليست هذه القضية ايضا بينة في العقل غنية عن البينة فانه ليس من المستبعد ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر في ذاته الان حقيقة كل واحد منهما يقتضي ان تحصل لها هذا الوصف اعني معية الاخر فهذا الاحتمال لولم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات مثل الابوة والبنوة وغيرهما لايوجدان الامعا مع انه ليس لو احدهما حاجة الى الآخر اما اولا فلان احدى الاضافتين لواحتاجت الى الاخرى لتأخر وجود المحتاج عن وجود المحتاج اليه فلا يكونان معا هذا خلف بالاتفاق واما ثانيا فلانا نفرض الكلام في اضافتين متماثلتين مثل الاخوة والاخوة والمماسة والمماسة فانهما لما كانتا مثلين فلو احتاجت احديهما الى الاخرى لاحتاجت الاخرى الى الاولى ولاحتاج كل واحد منهما الى نفسه وكل ذلك محال وليس لهم ان يقولوا بانه ليس هناك الا اخوة واحدة قائمة بالاخوين او ينكروا وجود الاضافات فان هذين المذهبين باطلان عند الشيخ ونحن الان انما نتكلم معه فلئن قيل هذا النوع من التلازم لايعقل الا في الاضافات فنقول لما رأينا ان لهذا النوع من التلازم مثالا من الموجودات فمن ادعى انحصاره في الاضافات كان مفتقرا في تصحيح دعواه الى بينة فاما قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذا الهيولى والصورة لايكونان في درجة التعلق والمعية سواء والصورة الكائنة الفاسدة ﴿ فنقول ﴾ تقدم ما يجب ان يطلب كيف هو فاعلم انه لما ابطل في هذه الاشارة كون كل واحد منهما محتاجا الى الاخر و يكون كل واحد منهما غنيا عن الاخر ثبت له انهما ليسا معا في درجة الوجود وكان قد بين في الاشارة التي قبل هذه

الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه لامحالة انما يميل بطبعه اليه لا عنه) لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج من المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا هو عديم الميل واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والالا شئ من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل مادام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزء من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزء من مكانها **قوله** (وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطا) لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعها وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبنساه ما يجئ من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطاء الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه اشارة (الجسم الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به و بالجملة لايتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم اخر فيه ميل ما وممانعة فتبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان من ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فيكون حركتا مقسنودين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساوي الاحوال في السرعة والبطوء وهذا محال) يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لايخلو عن مبدء ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لابد لها من ثلاثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطوء

الاشارة ان صور الكائنات الفاسدات متقدمة بوجه ما فعند ذلك قد بطلت الاقسام الثلثة ولم يبق الا القسم الرابع وهو ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة وهذا القسم قد ذكرنا انه ينقسم الى اقسام ثلثة احدها ان تكون الصورة علة مطلقة وثانيها ان تكون آلة او واسطة مطلقة وقد مضى ابطال هذين القسمين ولم يبق الا القسم الثالث الا انه لم يتكلم فى تحقيق ذلك بل ذكر انه يجب ان يطلب كيفية ذلك التعلق *تنبيه* (انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيولى يوجد من سبب اصل وعن معين يتعقب الصور اذا اجتماعهم وجود الهيولى وتشخص بها الصورة وتشخصت هى ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المحمل) * التفسير * لما بطلت الاقسام باسرها سوى قسم واحد منها وهو ان يكون الهيولى يوجد عن الصورة مع شئ آخر على معنى ان الصورة تكون شريكة لشئ آخر ويكون مجموعهما هو العلة لوجود الهيولى وجب ان يكون هذا القسم هو الحق واعلم انه لا بد فى علة الهيولى من شئ باق بعينه لان الهيولى موجود معين فلو لم يكن فى علته ما هو باق بالذات بعينه لكان المعلول الواحد بالعدد معلولا لامور كثيرة متعاقبة وذلك محال ثم ان ذلك الشئ يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والا عادت الوجوه المذكورة فاذا يجب ان يكون ذلك الشئ ليس بجسم ولا جسمانى وهو المسمى فى اصطلاح الحكما بالعقل وهو السبب الاصلى والمعنى بكونه اصلا ان يكون قائما بذاته ولا يكون له مادة اذ لو كان له مادة لعاد البحث عنها وايضا فقد عرفت ان السبب الذى يبقى المادة انما يبقيها بتعقيب تلك الصورة عليها والصورة المتعاقبة لا يكفى فى وجودها ذلك الجوهر المفارق لان الجوهر المفارق دائم الوجود وما كان كذلك يكون معلوله دائما لكن هذه الصورة غير دائمة الوجود فالجوهر المفارق وحده غير كاف فى حدوثها

فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة طويلة فى زمان طويل وقصيرة فى زمان قصير فتكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوى والمتحرك فى المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع فى زمان اقصر وبحد ابطاء فى زمان اطول فتكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك فى الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطاء مسافة اقصر فتكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول فى المسافة والقصر فى الزمان بازاء السرعة ومقابليهما بازاء البطوء واعلم انه لا يمكن ان يقال الحركة بنفسها تستدعى شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء تستدعى شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهى مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعى شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التى مبدؤها طبيعة واحدة او قسر فتحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور ثمة بالملائمة وغيرها فهى بحسب ذاتها تكاد تحصل فى غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وبما لا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل فى ذاته مختلف فالتفاوت الذى بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعنى الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون بشئ اخر اما خارج من المتحرك او غير خارج يسمونه المعاوق اما الذى من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء والرق والغلظة واما الذى ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشئ لا يمكن ان تقتضى شيئا وتقتضى ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذى يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدء الميل الطباعى

ولا يمكن ان يكون العلة لوجودهما جسما او جسمانيا لما سيأتي ان الاجسام والجسمانيات لا تكون عللا موجودة فلم يبق
الا ان يقال ان علة هذه الصور المتعاقبة هي الجوهر المفارق ولكن فيضانها عنها يتوقف على حدوث شيء
ليكون ذلك الشيء سببا لاستعداد فيضان هذا الحادث عن ذلك المفارق بعد ما لم يكن
كذلك ثم الكلام في حدوث ذلك الشيء
كالكلام في الاول فيكون حدوث
كل استعداد لاجل حادث كان متقدما
عليه وهذا لا يتأتى الا بحركة دورية
سرمدية وهذه الحركة السرمدية
هي المعين واذا عرفت السبب الاصل
والمعين عرفت ان الهيولى انما
كانت موجودة لاجتماع السبب
الاصل مع الصورة التي حصلت
اعانة المعين المذكور ومتى اجتمع
هذان الامران تم وجود الهيولى
واما قوله وتشخص بهما الصورة
وتشخصت هي ايضا بالصورة فاعلم
انه لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى
بوجود الصورة اراد ان يشير الى
كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى
فذكر هذا الكلام ثم ان فيه شيأ وذلك
لانا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل
ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك
النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص
تلك المادة ان كانت لمادة اخرى
لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل
واحد منهما اعني الهيولى والصورة
يتشخص بالاخر وهذا لا يقتضي الدور
لانا نجعل ذات كل واحد منهما
علة لتشخص الآخر بلى لو جعلنا
تشخص كل واحد منهما علة لتشخص
الآخر لزم الدور فاما اذا لم يقل بذلك
اندفع الدور ولقائل ان يقول
ان تعليل تشخص كل واحد منهما
بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام ذات كل ﴿ مع ﴾
واحد منهما الى ذات الاخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود لا ينضم اليه غيره
ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة

فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع
السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل
الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي
فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي
فاثبتوا مبدء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تحرك قسرا وهو مسئلتنا
هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كان مقتضية
لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة
بازاء البطوء فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة
المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في احديهما بازاء الكثرة
في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة
والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنعرض متحركا عديم المعاوقة
يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لامحالة
في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين فهو
لامحالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك
الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة
لا في زمان بل في ان لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا التقرير مقاصدهم
في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ
ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة
بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتجمعهما واجدة
المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف
في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد الانضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم
على ذلك الخلف ولا المحال المذكور ان واقول الحركة بنفسها لا يمكن
ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء
في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخر في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت لامحالة ابطأ او اسرع من المفروضة وكانت مع
حد من السرعة والبطوء وحين فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف
ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدء
ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك

كل واحد منهما موجودا فكذا هاهنا * اشارة * (لما كان كل واحد منهما يرتفع الى الآخر برفعه وكل
واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك عن هذا اصل تحققه وهو العلة كحركة يدك بالمفتاح
اذا رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفعت العلة فليس رفع
حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان فرفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابيهما ووجوديهما) * التفسير *
انه لما ثبت للصورة علية بوجه ما للهيولى اورد عليه شكا وذلك الشك بالحقيقة غير مختص بالهيولى والصورة بل يمكن ايراده على كل علة ومعلول وذلك بان يقال الهيولى والصورة اذا كان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الآخر لم يكن احديهما بالتقديم اولى من الاخرى والجواب انا لا نسلم ان كل واحد يرتفع بارتفاع الآخر فان العلة لا ترتفع بارتفاع المعلول بل ارتفاع العلة متقدم على ارتفاع المعلول وبالجملة فالعلة والمعلول يوجدان معا ويعدمان معا في الزمان ولكن المعلول يكون محتاجا في وجوده وعدمه الى وجود العلة وعدمها من غير عكس فاندفع الشك
* تذنيب * (يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقديم الصورة هذه الحال)
* التفسير * قد عرفت ان الاجسام التي لا تفارقها صورها هي الاجسام الفلكية فنقول ان هيولى الفلك وصورته يستحيل ان يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر لما مر ويستحيل ان تكون الهيولى علة لوجود صورتها لان الهيولى قابلة للصورة فلو كانت علة لها لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا وانه محال عندهم فبقي ان تكون الصورة علة للهيولى ثم انها اما ان تكون علة مطلقة او واسطة مطلقة ويبطلهما بالوجه

مع عدم مبدء الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدء ميل ومعاوقة فظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدء ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة لان مع وحدة المحرك تكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا تكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا قال فان ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدآن لميلين مختلفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هنا لك قلنا فلتكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر الوجود في الجميع واللازم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبائع ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الجهة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فهو هنا لك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هنا لك واما في القسرية فلا لان الجهة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق تذكير (يجب ان تتذكر

الذى مر فلم يبق الا ان تكون الصورة هناك ايضا شريكة بسبب اصل ويكون مجموعهما علة لوجود تلك
الهيولى واعلم انه لاتفاوت بين الكلام فى هيولى الاجسام التى يفارقها صورها وبين الكلام فى هيولى الاجسام التى
لايفارقها صورها الا فى شئ واحد وهو انا حيث بينا ان الهيولى فى الجسم الذى فارقها
صورتها ليست علة لها انما بينا ذلك
بان قلنا ان تلك الصورة اذا زالت
وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل
مقيم لتلك المادة بذلك البدل وهذا
الطريق لايمكن ان يتمسك به فى بيان
ان هيولى الفلك ليست علة لصورتها
بل اثبتنا ذلك هناك بان قلنا الهيولى
لوكانت علة لتلك الصورة مع انها قابلة
لها لزم كون الشئ الواحد قابلا
وفاعلا وانه محال وهذا الطريق
يمكن ان يتمسك به فى ان هيولى العناصر
ليست علة لصورها لكن الشيخ
لم يذكر هناك الطريق العام بل ذكر
طريقا يختص بها ولايمكن ايرادها
فى الصورة الفلكية لاجرم زعم انه لابد
من التلطف فى معرفة ان الحال فيما
لايفارقه صورته مثل الحال فيما
يفارقه صورته * المسئلة التاسعة *
فى احكام المقادير وفيها فصل واحد
(الجسم ينتهى بسيطه وهى قطعه
والبسيط ينتهى بخطه وهو قطعه
والخط ينتهى بنقطه وهى قطعه
والجسم يلزمه السطح لامن حيث
يتقوم جسمية بل من حيث يلزمه
التناهى بعد كونه جسما فلاكونه
ذاسطح ولاكونه متناهيا له يدخل فى
فى تصوره جسما ولذلك قد يمكن
قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى
ان يتبين لهم امتناع مايتصورونه
فاما السطح كسطح الكرة من غير
اعتبار حركة اوقطع فيوجد ولاخط فاما المحور والقطبان والنقطة فما يعرض عند
الحركة والخط كمحيط الدائرة وقد يوجد ولا نقطة فاما المركز فعند مايتقاطع اقطار وعند حركة ما وبالفرض
وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط كوجود نقطه فى الثلثين وسائر يتناهى فانه لاوسط ولاسائر مفاصل الاجزاء فى المقادير

ههنا انه ليس زمان لاينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة مالا ميل له
ولاتكون له نسبة الى زمان حركة ذى ميل) لوكان زمان لاينقسم
لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لانسبة للنقطة الى الخط وحينئذ
ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذى الميل فى الزمان
المنقسم لماتمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب * وهم وتنبيه *
(ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع اووضع ولاشكل
من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له فى ابتداء حدوثه
من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لايتعرى من تعاورها اياه وضع
اوشكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانهما مختصا
بطباعها دون مكان الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من
ذاتها ثم لاينفك مع اختلاف احوالها عن مكان طبيعى جزئى يختص بها
لااستحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وكذلك الكلام فى الشكل
لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه مبراء عن اللواحق
الغريبة الغير المقومة لماهيته اووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر
هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه ان يخص ذات الجسم عند
الحدوث بمكان دون مكان الا لاستحقاق بوجه ما من طبيعة اولداع
مخصص اواتفاق فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب
غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقصناها عن
الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند
الى اسباب غريبة) قدمر بيان ان الجسم يقتضى بالطبع موضعا وشكلا
معينا وهذا الوهم تشكيك فى ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه
لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية
معا فذكر الميل يعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه
الاول وتقريره بحسب مافى الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات
كل جسم هى المقتضية لان يكون له موضع اووضع وشكل والوضع
ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع اووضع
ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال
وذلك لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم فى ابتداء
حدوثه بمكان اووضع وشكل على سبيل الاتفاق اولاجل اسباب خارجة

﴿ اتفاقية ﴾

الابعاد وفوقهما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت في تحديد النقطة في داخلها نقطة فمعناه انه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون ان الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها يفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصور والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها مايتحرك فيه وهو مقدار ما خط اوسطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها)

* التفسير * لما فرغ من الكلام في ذاتيات الجسم انتقل الى الكلام في عوارضه ثم انه ذكر من العوارض ماهو اشد الاشياء مشابهة بالجسمية وهو المقدار فذكر اولا ان الجسمية ينتهي ببسيط وهو قطعه وانما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطة لان المضاف المشهوري الا ترى انها مقولة بالقياس الى غيرها فانك تقول النهاية نهاية لذي النهاية والبسيط كم بذاته فاذا قول القائل البسيط نهاية الجسم خطاء بل البسيط هو الذي به يتناهى الجسم والفرق بين نفس النهاية وبين الشيء الذي به النهاية ظاهر فان قيل ما الدليل على ان الشيء الذي به يتناهى الجسم هو البسيط فنقول لان الجسم قابل لفرض الابعاد الثلثة والشيء الذي يكون نهاية لقابل الابعاد الثلثة من حيث هو نهاية لمثل ذلك فمقتضاه ان يكون قابلا لفرض بعدين فقط و ذلك هو البسيط واذا عرفت هذه الجملة عرفت تفسير قوله والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهو قطعه واما قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم بجسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا

اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع اوشكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو مايوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعه على ماهو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل في ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل مايلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث فقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك به اكثر فانه ان يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجيح يرجع اما الى الجسم كاستحقاق يوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على مايظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب * اشارة * (الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل

امر يدخل في تصورة جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع
مايتصورونه فاعلم ان المراد من ذلك ان السطح والتناهي ليسا جزئين من ماهية الجسم لانا يمكننا ان نتصور جسما غير
متناه والشئ لايعقل الابعد تعقل اجزائه فلو كان التناهي والتشكل داخلين في الجسم لاستحال
ان يعقل الجسم الابعد تعقل كونه
مسطحا متناهيا فلما لم يكن كذلك
علمنا انهما غير داخلين في ماهية الجسم
ولقائل السنا نعرف الجسم ثم نعرف
بعد ذلك كونه متألفا من الهيولى
والصورة بالحجة ولم تقدح ذلك
في كون الهيولى جزأ من ماهية
الجسم ولم يكن ذلك الالانا قبل العلم
بتألفه من الهيولى والصورة ما كنا
نعرف الجسم بحده الحقيقي بل
بالرسم اولانه لايلزم من العلم بماهية
الشئ العلم بجملة ذاتياته فكيف
مادارت القضية فلم لايجوز مثله
في السطح والتناهي فهذا هو
الكلام في شرح قوله ان الجسم
يلزمه السطح لامن حيث يتقوم
جسمية فاما قوله بعد ذلك بل من
حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما
فاعلم ان ذلك مشعر بان السطح انما
يلزمه بواسطة كونه متناهيا لكن
كل ما يعرض لشئ بواسطة شئ
آخر فان ثبوت الواسطة للمعروض
له اقدم من ثبوت ذي الواسطة
له فيلزم من هذا ان يكون عروض
النهاية للجسم قبل عروض السطح
للجسم وهذا باطل لانا بينا ان
النهاية اضافة عارضة للسطح
والعارض يتأخر عن المعروض
فكيف يكون عروض النهاية
للجسم متقدما على عروض السطح
له ويمكن ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شئ متأخرا عن شئ آخر في وجوده الا ان
ثبوت ذلك المتأخر لشئ ثالث يكون متقدما على ثبوت ذلك المتقدم لذلك الشئ مثل ماذكرنا في المنطق ان برهان
اللمي قد يكون الاوسط فيه معلول الاكبر في ذاته ولكنه يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فكذا ههنا ثم الذي يدل

التبديل فيها من طباعه الالمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع
والوضع امكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل)
احوال الجسم لاتخلو اما ان تجب بحسب طبعه اولا تجب بل تمكن
والواجبة بحسب طبعه لايمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة
انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة
للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست فاذا كانت الحال
في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن
ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدء ميل
بالطبع للحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها
الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما
جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك
كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك
غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتنى عليه
ماتتلوه * اشارة * (الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه
التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شئ
من ذلك واجبا لشئ منها فهي ممكنة والنقلة عنها جائزة فالميل
في طباعها واجب وذلك بحسب مايجوز فيها من تبدل الوضع دون
الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير) يريد اثبات مبدء ميل مستدير
لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض
فيما مضى مايدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل
وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذي هو
ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه الى ماهو داخل فيه
وهو محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن
ليس بواجب بحسب طباعه فهي اعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة
فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدء
ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور مايعوق عن ذلك
بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج
الاذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدء
الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود

على عروض السطح للجسم بواسطة التناهى هو الاحتياج فى اثبات السطح للجسم الى اثبات التناهى فاما اذا لم يتصور كونه متناهيا لم يحكم بان له سطحا ولولا ان ثبوت السطح للجسم بواسطة ثبوت التناهى له والا لما كان كذلك لان العلم بثبوت الاوسط

للاصغر فى برهان اللمى لايتوقف على العلم بثبوت الاكبر له واما قوله واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط فاعلم انه لما فرغ من بيان ان السطح غير لازم للجسم فى الذهن بين ان الخط غير لازم له لا فى الذهن ولا فى الخارج فان الكرة التى لا تكون فيها قطع ولا حركة فلا يكون فيها خط فاما غير الكرة وهى المضلعات فهو لا ينفك عن الخطوط وكذا الكرة التى فيها قطع وكذا الكرة المتحركة فانه يكون لها قطبان بالفعل لانهما ساكنان عند حركتها فتانك النقطتان تميزتا عن ساير النقط الممكنة بهذه الخاصة الحاصلة بالفعل فهما اذا حاصلتان بالفعل وهما نقطيان وحصل ايضا محور ومنطقة وذلك خط فثبت بهذا ان السطح قد يوجد مع عدم الخط واما قوله والخط كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة فمعناه ظاهر واما قوله فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار وعند حركة ما وبالعرض فاعلم ان معناه ان الدائرة لا يكون مركزها موجودا بالفعل الا لاحد وجوه ثلثة احدها عند ما يتقاطع الاقطار فان نقطة التقاطع منها يكون موجودة بالفعل ويكون هى مركزها وثانيها عند حركة الدائرة حركة مستديرة فان المركز لا يتحرك فلاجل اختصاصها بهذه الخاصة تكون موجودة بالفعل وثالثها الوهم والعرض فاما اذا لم

يوجد شيء من هذه الاسباب فان

وجود نقطة فى الوسط لا يكون الا بالقوة كما ان وجود نقطة فى الثلثين والثلث والربع وساير الاجزاء التى لا نهاية لها بالقوة لا بالفعل فان المقدار الواحد لا يفرض فيه وسط ولا ثلث ولا ثلثان ولا ساير الاجزاء التى يمكن فرضها فى المقادير الا بعد وقوع ما لا يكون واجب الوقوع فيها مثل حركة او تجربة

الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك فى هذا الموضع وسيشير اليه فى موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهى ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وتنعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط لا يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزاءه فى الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان امكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه والثانى غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدء ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التى يدور الفلك عليها كساير الاجزاء التى لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان تكون لها ميول لا يتناهى بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها فى حكم المكرر وبعضها ينحل بما يتحقق من الاصول المذكورة واقول فى الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفى فى هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل بالطبع وعن الثانى ان العناصر ليس فيها مبدء ميل مستدير لمانع ذاتى غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتى من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع فى هذين لان الحركات البسيطة منحصرة فى ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سايرها يجب ان يكون بحسب مخصص عايد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على ساير الاوضاع لامتناع وجود

اووهم واذا سمعت فى تحديد الدائرة وفى داخلها نقطة بالفعل فمعناه يتأتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم فى جميع الاقطار ومعناه انه يتأتى القسمة فيها وانا قائل ان قول الدائرة قبل تقاطع الاقطار والحركة والفرض هب انه ليس فيها شئ من النقطة بالفعل

ولكن لاشك ان امكان حصول النقطة فيها حاصل فيه بالفعل ثم ان النقطة المركزية لايمكن حصولها الافيه فحصول هذا الامكان فيه بعينه دون غيره ابدا يوجب امتيازه بالفعل عن ساير الموضع وهذا المعنى حاصل قبل تقاطع الاقطار فيها وقبل حركة الدايرة وقبل الفرض والوهم فاذا مركز الدايرة يكون موجودا ابدا فيها بالفعل وهذا يقتضى ان يكون النقطة التى تقطع القطر بالثلث والثلثين والربع والارباع والخمس والاخماس يكون موجودة بالفعل فيلزم ان يكون النقط الغير المتناهية موجودة فى القطر بالفعل واماان يلزم ذلك وهو المحال اونقول اختلاف الاعراض لايوجب الانقسام بالفعل وهوايضا مشكل واذا التزمنا ذلك لم يلزم من حركة الدائرة والكرة حصول المركز والقطبين بالفعل ولنرجع الى ترتيب الكتاب فنقول قد ظهر مما مر ان الجسم قبل السطح لان السطح عبارة عما به يتناهى الجسم ولابد من وجود الجسم اولا حتى يوجد مابه يصير متناهيا فبهذا الطريق يجب ان يكون السطح مقدما على الخط وان يكون الخط مقدما على النقطة واما الذى يقال بالعكس من هذا وهو ان النقطة يفعل بحركتها الخط والخط يفعل بحركته الى غير ماخذ امتداده السطح والسطح يفعل بحركته الى غير ماخذ امتداده الجسم فهو كلام يذكر للتمثيل والتعليم لاللتحقيق لان الحركة لاتوجد الا على المسافة وتلك المسافة اما خط او سطح فيكون الخط والسطح موجودا من قبل حركة النقطة فكيف يقال انهما حصلا من حركة النقطة

حركتين مختلفتين فى جسم واحد *تنبيه* (وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يجب ان يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبته اما الى شئ من خارج واما الى شئ من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما تحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقى ان يكون بحسب جسم من داخل) معناه ماذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باى معنى هو *تنبيه* (وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن) تبدل النسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كالافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يتخالفا فى شئ من الحركة او القطبين او المركز واما اذا توافقا فى الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولايكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبة لايجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق *اشارة* (الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى له بحسبها وان كان فى المكان الذى له بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم) اقول يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدء ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجئ بيان اثباتهما فى جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل الكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل نوع بسيط يقتضى مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على مامر ويستحيل ان يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وهى فى الاجسام المقتضية للهيولى المختلفة { ظاهرة }

{ المسئلة العاشرة } فى امتناع تداخل المقادير وفيها فصل واحد * تنبيه * (ما اسهل ما يتأتى لك تأمل ان الابعاد الجسمانية ممانعة عن التداخل وانه لاينفذ

جسم في جسم واقفاله غير متنع وان ذلك الابعاد لا الهيولى ولا سائر الصور والاعراض) * التفسير * لما تكلم في المقادير اراد ان يتكلم في احكامها ومن جملة تلك الاحكام حكم واحد وهي باسرها مشتركة فيه وهو امتناع تداخلها والدليل عليه انا نرى ان الجسم لا ينفذ في جسم واقفاله غير متنحى مثل ان الجسم اذا تحرك الى جهة فان الجسم الذي كان موجودا في تلك الجهة لا تقف فيها بل تتنحى منها فاذا ثبت ذلك فنقول هذا الامتناع ليس لاجل طبيعة البعد لان قولك ان شيأ دخل في شيء اي حصل في حيز فقد يكذب امالانه يستحيل حصول ذلك الشيء في الحيز كما يقال العقل لا يدخل في الجسم وقد يكذب لانه يجب ان حيزه غير حيز ذلك الحيز واذا قلنا الجسمان لا يتداخلان فانا لا نعني به الوجه الاول فان الجسم ليس مما يحصل في الحيز بل نعني به الوجه الثاني واذا كان المعنى من امتناع التداخل وجوب حصول كل واحد منهما في غير حيز الآخر وجب ان يكون المانع من هذا التداخل هو الذي يكون له حصول في الحيز وليس ذلك الا المقدار فاذا المانع من هذا التداخل هو المقدار واما الهيولى فليس لها في حد ذاتها وضع واختصاص بالحيز وكذا القول فيما عدا الابعاد من الصور والاعراض فعلمنا ان المانع من التداخل هو البعد لا الهيولى ولا سائر الصور والاعراض ﴿المسئلة الحادية عشر﴾ في استحالة الخلا وفيها فصلان * اشارة * (انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متقاربة وتارة متباعدة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها اجساما محدودة القدر وتارة لاعظم وتارة لاصغر فبين ان الاجسام الغير المتلاقية كان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا مقدريا فان كان بينها خلاء من اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري ليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسم) * التفسير * المقصود من هذا الفصل ابطال القول بان الخلاء عدم صرف وبيان انه مقدار وجودي ونعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان او يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما فيستدعي ان الجسمين الذين

ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا تقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ صرح بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكائن ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدء ميل مستقيم * وهم وتنبيه * (فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون لصق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت نوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل الجار) الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ويتحقق ذلك بان يقال مكان اللاصق مكان اما طبيعي للكائن او غير طبيعي للكائن والقسمة مترددة والبيان المذكور بعينه عليها عائد * اشارة * (الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه

فرضا كذلك لابدوان يكون بينهما مقدار موجود والدليل عليه ان كل خلاء فانه قابل للمساواة واللامساواة والتجزية والتقدير وكل ما كان كذلك فهو كم فالخلاء كم اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الخلاء الذي يتسع لذراع نصف الخلاء الذي يتسع لذراعين وضعف الخلاء الذي لايتسع الا نصف ذراع وليس ذلك امرا فرضيا اعتباريا لان هذا المعنى حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار اولم يوجد واما الكبرى فظاهر لان القابل للزيادة والنقصان لايمكن ان يكون عدما صرفا بل لابد وان يكون امرا موجودا وهو من الموجودات القابلة للتجزية والمساواة ولامعنى للكم الا ذلك وظاهر انه كم متصل لانه يمكن ان يفرض فيه حد واحد مشترك بين الجزئين فثبت الخلاء لو كان لما كان عدما صرفا بل بعدا مقداريا *تنبيه* (واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لايتداخل لاجل بعديتها فلا وجود الفراغ هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحى عنها مابينها ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلاء) * التفسير * قد ثبت ان الخلاء لو كان لكان بعدا ثابتا لكنه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا فاذا القول بالخلاء باطل وانما قلنا انه يستحيل ان يكون بعدا ثابتا لوجهين الاول وهو ان ذلك البعد ان كان في مادة كان ذلك جسما فيكون الخلاء جسما وملاء هذا خلف وان لم يكن في مادة كانت طبيعة البعد قائمة بذاتها غنية عن المحل وقد بينا في مسئلة الهيولى ان ذلك محال الثاني وهو انا بينا انه يمتنع دخول بعد في بعد فلو كان الخلاء بعدا لاستحال حصول الاجسام فيه وقد فرضها الخصم مكانا للاجسام هذا خلف ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله فقد تبين ان البعد المتصل لايقوم بلا مادة فاعلم ان هذا بين في مسئلة اثبات الهيولى للاجسام التي لايقبل الانفصال واما قوله بين ان الابعاد الجسمية لا يتداخل فتقرير ذلك قدمي واما قوله فلا وجود الخلاء هو بعد صرف فاعلم ان هذه

وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لامبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فمن عدم واليه ولهذا فانه لايتخرق ولاينثني ولايستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده) اقول هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم و برهانه مامضى وهو ان الطبيعة الواحدة لاتقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لاتقتضي توجها الى شئ اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لاحصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لايجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد تقتضيه الطبيعة الوحدة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لايستلزم حركة فهو اذن ليس شئ اخر غيرما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدئهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لاميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لامبدء مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظة ايضا في قوله وقد بان ايضا تدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اى لا عن شئ

لا على سبيل التكون عن شئ والثانية انه لا يفسد الى شئ آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اى على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبلا وجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع فى هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع على اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا يتخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لاميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر فى الجوهر كتسخن الماء المؤدى الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى ظاهر النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان البسط لانه داخل فى كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بهما واقدم من الحركة فى الكم والحركة فى الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذا صح ان اقدم الحركات كلها هى الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك * تنبيه * (الاجسام التى قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتحذير ومثل طعوم.

القضية نتيجة من قياس كبراه المقدمة الاولى هكذا الخلاء بعد متصل وكل بعد متصل فانه لايقوم بلا مادة ينتج فالخلاء لايقوم بغير مادة فاذا الخلاء الذى يزعم الخصم انه بعد صرف غير موجود بل هو جسم واما قوله واذا سلكت الاجسام فى حركاتها تنحى عنها ما بينهما ولم يثبت انها بعد مقطور فلا خلاء فاعلم ان هذه القضية نتيجة عن قياس كبراه المقدمة الثانية هكذا الخلاء بعد وكل بعد فانه لابد وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه ينتج فالخلاء لابد وان يتنحى عند سلوك الجسم اليه فبطل قول من قال انه بعد ثابت مقطور اى بعد ثابت له اقطار عند سلوك الجسم اليه * المسألة الثانية عشر * فى الجهة وفيها اربعة فصول (ولقد يناسب ما نحن مشتغلون به الكلام فى المعنى الذى يسمى جهة فى مثل قولنا يحرك كذا فى جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان تكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شئ فتعين ان للجهة وجودا) * التفسير * هذه المناسبة من وجهين احدهما انه لما تكلم فى ابطال الخلاء يعتقد فى الظاهر انه هو المكان والكلام فى الجهة مناسب للكلام فى المكان لاجرم تحققت المناسبة وثانيهما ان الجهة مقطع الاشارة ومنتهاها وذلك امر عارض للاطراف والنهايات مثل الخط والسطح فيكون الكلام فيها كالكلام فى الجهة واما الدليل على وجودها فلان الجهة تتناولها الاشارة ويتوجه اليها المتحرك ولا شئ من المعدوم كذلك ينتج فلا شئ من الجهة بمعدوم فالجهة موجودة * اشارة * (اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات التى لاوضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة) * التفسير * وكان كونها متعلق الاشارة ومقصد المتحرك دل على كونها موجودة فقد دل ايضا انها ليست من الموجودات المجردة فان الاشارة الحسية لا يتناول الا المحسوسات * اشارة * (لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها فى امتداد ما خذ الاشارة

والحركة ولوكان وضعهما خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هى اما ان يكون منقسمة فى ذلك الامتداد اوغير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى مايعرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم تقف لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال انه يتحرك من الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لاجزء الجهة فبين ان الجهة حد فى ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة للحركة فيجب الآن ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف فى الطبع وما اسباب ذلك ونعرف احوال الحركات الطبيعية)*التفسير* لما ثبت ان الجهة متعلق الاشارة ومطلوبة بالحركة وجب ان يكون وجودها فى امتداد مأخذ الاشارة والحركة والالما كانتا اليها واذا ثبت ذلك فنقول انها اما ان يكون منقسمة فى ذلك الامتداد اولايكون والاول باطل لان المتحرك اذاوصل الى نصفها ولم يقف بل يتحرك فان قلنا انه يتحرك الى الجهة فالجهة وراء موضع القسمة فلا تكون القسمة واردة على الجهة وان قلنا انه يتحرك عن الجهة فذلك الحد هو الجهة وما وراءه خارج عن الجهة فثبت ان الجهة حد لامتداد غير منقسم الا انه بالنسبة الى الامتداد حد وطرف وبالنسبة الى الحركة جهة * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الى البياض ولم يوجد بعد البياض فان اختلج هذا فى وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ماشككت به غير صاير فى العرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة ممايتوخى تحصيل ذاته بالحركة ﴿ سائر ﴾ بل مما يتوخى بلوغه اوالقرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة لوكانت يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذى وضع ليس

ورواسخ كثيرة) لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدء بايضاح احوال الكيفيات الاربع التى تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهى اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التى قبلنا اى العنصريات وقوله نجد فيها اى ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيأة نحو الفعل فالقوى قد مر انها مبادى التغيرات وهى بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئها نحو الفعل هى ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير فى شئ آخر فهى مبدء للتغير والقوة المهيأة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير عن شئ آخر فهى مبدء للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء فى تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اى من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ فى الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لايجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لايمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لايدل شئ منها على ماهياتها بالحقيقة وهى لاتفيد فى تعريفها مايفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ فى القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث فى الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلايحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا فى مزاجه غليظا فى جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل مايفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل مايفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح وهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة فى بابيهما اقتباس

وجود معقول لاوضع له وذلك عرضنا على ان الفرق هو الحق وعليه بناء ماتلوا هـذا الفن من الكـلا م)
* التفسير * انا دللنا على اثبات الجهة بان قلنا الجهة شئ متحرك اليه الحركة وكل ما كان كذلك فهو موجود
فالجهة موجودة والشك الذي اورده ههنا انما يمكن ايراده على كبرى هذا القياس فان المتحرك
من السواد الى البياض مع ان البياض غير موجود فعلمنا ان ما يتحرك اليه الشئ لا يجب ان يكون موجودا وجوابه ان الفرق ظاهر وبتقدير عدم الفرق فهو غير قادح في مطلوبنا اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة لا يحاول تحصيل وجود الجهة بل يحاول الحصول فيها والمتحرك الى البياض يحاول تحصيل البياض وظهر الفرق واما ان بتقدير عدم الفرق فهو غير قادح في المطلوب لان الحركة الى الجهة لوكانت سببا لحصول الجهة لوجب ان يكون ذلك الشئ حين حصوله مشارا اليه غير منقسم وذلك هو المطلوب وعلى ان الحق هو الفرق فهذا آخر الكلام في هذا النمط وبالله التوفيق

(النمط الثاني في الجهات واجسامها الاول والثانية) * التفسير * اما الجهة فقد عرفتها واما اجسامها الاول فهي الاجسام التي هي علة لتحدد الجهات واما اجسامها الثانية فهي التي تحصل في الجهات بعد تحددها بغيره مثل العناصر وبعض الافلاك واعلم ان الكلام في هذا النمط على قسمين احدهما الكلام على الافلاك والثاني الكلام على العناصر * القسم الاول * في الكلام على الافلاك وفيه سبع مسائل * المسألة الاولى * في ان الجهات لا تتحدد الا بجسم كرى * تنبيه * (اعلم ان الناس يشيرون الى جهة لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا مثل ما يشبه ذلك فلا يبعد عما يكون بالعرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه

سائر ما ينسبهما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتأمل في طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله (وقوى ومهيئة نحو الانفعال السريع او البطئ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة) قسم الانفعال الى السريع والبطئ لئلا تتشكك في الصلابة واشباهها في اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة فقد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لهما لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك امر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا

فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يحصل جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذا ان يقع بشئ خارج منه ولامحالة انه يكون جسما وجسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يعرض منه حد واحد ان افترض وهو مايليه وفى كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التى بالطبع فوق واسفل وهما اثنان فالتحدد اذا اما ان يقع بجسم واحد لامن حيث كونه واحدا واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون وضع الجسمين المتباينين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط به فى ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده تحدد طرفى امتداد بالقرب الذى يتحدد باحاطته وبالبعد الذى يتحدد مركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلا او ملا واذا كان على الوجه الاخر تحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا حدا معينا مالم يكن محيطا ولم يكن الثانى اولى بان يقع منه فى محاذات دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة فى تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعته كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبه لتحديد بين متقابلين ومالم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد به مايقابله)* التفسير المشهور ان الجهات ست وسبب ذلك امران احدهما اعتبار حال الانسان فان الجهة القوية منه فى ابتدأ الحركة يسمى يمينا ومايقابلها يسمى شمالا والقدام هى الجهة التى يتحرك اليها بالطبع وهناك حاسة الابصار والخلف مايقابله واما الفوق للانسان فالجهة التى يلى رأسه والسفل منه فالجهة التى يلى قدمه واما فى الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلى

امور ثلثة الاول عدم الانغمار والثانى بقاء التشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هى المقاومة لان الهواء المنفوخ فى الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاضر وهذا هو الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبوسة فاذن لافرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لاينسبان الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لاتكون محسوسة من حيث هى استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما فى تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر معنى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين مايجرى مجريهما وقد صرح فى الشفاء بان الرطوبة ليست هى سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما يفسر بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشئ الذى يتركب مفهومه لايطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانغمار مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ماذكره هذا الفاضل واما الرطوبة فعلى ماذكره الشيخ كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفريق اوالشئ بها يمتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة ينتمى الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشئ معدا نحو انفعال ما قوله (ثم اذا فتشت واجدت التأمل وجدتهما قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد واعنى بهذا انك تجد فى كل باب منهما اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتميا الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ والتخدير وكذلك الحال فى الهيأت المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التى تلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها

ظهرها والاسفل منهما مايلي بطنها الثاني ان الجسم هو الذي يمكن ان يوجد فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة ولكل بعد لامحالة طرفان فيكون للجسم اطراف ستة وهي الجهات وهذه المقدمة ليست حقة لان الكرة التي لاقطع فيها ولا حركة لاجهة فيها بالفعل ولاجهات غير متناهية بالقوة اذ يمكن فرض حدود غير متناهية فيها واما المضلعات فان عدد مالها من الجهات مثل عدد مالها من الحدود والنقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد بالجهة اومثل عدد مالها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات مثلا المثلث جهاته ثلث والمسبع جهاته سبع اذ ليس بعض لاطراف بان يجعل جهة وجانبا اولى من الباقي واذا عرفت ذلك فنقول ان هذه الجهات الست التي لاجهة غيرها في المشهور منها مالايتبدل اما التي يتبدل فان كان اليمين عبارة عن اقوال الجانبين فلو فرضنا الجانب الذي هو الآن ضعيف قويا وبالعكس لكان ما هو الآن يمين يسارا او بالعكس واما القدام فهو اذا كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك لانقلب القدام خلفا والخلف قداما بحسب ذلك الفرض واما الفوق والسفل فقد يكون المراد منهما امرا يتبدل بالفرض وقد يكون المراد منهما امرا لايتبدل بالفرض اما الاول فاذا عنينا بالفوق مايلي رأس الانسان وبالسفل مايلي قدمه فهذا يكون امرا متبدلا بالفرض الاترى انه لوقام شخصان على محيط خط الاستواء بحيث يكون البعد بينهما نصف دائرة الاستواء فان الجانب الذي يلي رأس احدهما هو الذي يلي قدم الثاني فيكون فوق كل واحد منهما سفلا للاخر واما الثاني فاذا عنينا بالفوق الجانب الذي يلي السماء وبالسفل الجانب الذي قابله سواء كان ذلك المقابل موجودا بالفعل او بالقوة فالفوق والسفل بهذا المعنى مما لايمكن ان يتبدل

وتشكلها وتركبها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فلغيرها من الاجسام واما سائر مايشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم اوينتهي الى هذين انتهاء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغيرذلك) الاجسام العنصرية قد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولايمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لاتدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لاتخلو عن الملموسة لانها لاتحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولايخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوايل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان انها لاتخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة ومايتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة ومايتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان تنتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوايل الملموسات وهي التي بها تفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فتتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله اما التي لايمكن فيها ذلك هو الفلكيات *تنبيه* (فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض) اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقصات المركبات ومنها انها اركان يتحصل بتضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب مايجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة ومايجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصره المعروف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء

بالفرض فقد عرفت الجهات التى لايتبدل بالفرض والجهات التى يتبدل بالفرض وهى مثل اليمين
والشمال فيما يلينا واما قوله وفيما يشبه ذلك فالمراد منه ان الحكماء يجعلون الجانب الشرقى من الفلك
عمينا له والجانب الغربى شمالا له تشبيها له بالانسان فان اليمين فى الانسان لما كان هو الجانب الذى
يظهر منه قوة الحركة وكان الجانب
الشرقى من الفلك كذلك سموه يمينا
ومقابله شمالا واما قوله ثم من المحال
ان يتعين وضع الجهة فى خلاء اوملاء
متشابه الى آخره فاعلم ان المقصود
من هذا الفصل بيان ان الجهات
التى لاتتحدد الا بالمحيط والمركز وبيانه
ان يقول الجهة حد وطرف وذلك
الحد يستحيل ان يحصل فى خلاء
اوملاء متشابه اما اولا فلان الخلاء
وكذلك الملاء المتشابه يمكن ان يفرض
فيها حدود غير متناهية واما الجهات
الحقيقية فقد ذكرنا انه ليس الا
الفوق والسفل واما ثانيا فلان الحدود
المفروضة فى الخلاء اوالملاء المتشابهين
يكون متشابهة وكلامنا فى الجهات
المختلفة واما ثالثا فلان حصول
تلك الحدود يكون تابعا للوهم
والفرض وما كان كذلك فانه يختلف
باختلاف الفرض وكلامنا فى الجهات
التى لاتختلف باختلاف الفرض فاذا
الخلا والملا المتشابهان لا يحصل
فيه طرف معين الا المحدود وذلك
المحدود يجب ان يكون جسما وجسمانيا
فان ما لايكون كذلك يكون نسبته
الى كل واحد من الحدود الممكنة
الحصول نسبة وحدة فليس
بان يصير لاجله بعض الحدود فوقا
والاخر سفلا اولى من العكس ثم ذلك
الجسم اما يكون واحدا اواكثر من
واحد والاول باطل لان الجسم الواحد من حيث هو واحد لايمكن ان يتغير نسبته الاحد واحد وهو
القرب منه واما البعد عنه فانه لايتحدد بحد معين فاذا الجسم الواحد لايحدد به الا جهة واحدة وذلك
باطل اما اولا فلان كل خط مستقيم يفرض فان له جهتين لما ثبت من وجوب تناهيه واما ثانيا فلان الجهات

والشديد الانعقاد هو الارض فنقول فى تقريره قد ظهر مما مر ان كل
واحد من هذه الاجسام لايخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى
انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات
لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به
الشيخ فى الشفا وكان المؤثر عنده فى هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة
والاحكام التى لاتدفع لاعلى التعمق فى البحث اقتصر على الاستدلال
بما لاشبهة فيه من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتان فى الجسمين
اللذين هما اشد تعاديا من الجميع اعنى النار والماء اظهر والانفعاليتان
فى الباقيين اظهر عبر عنهما باسناد كل واحدة من هذه اليهما وبدء بالنار
فنبه بقوله البالغ فى الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لاصورة
تقوم بجوهرها الذى لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك
الحرارة اعنى الصورة النوعية واورد القضية فى صيغة تدل على مساواة
طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك
فى الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع
التنازع فى مفهوم الاولين دون الاخرين مع ان المراد عنده واحد قال
الفاضل الشارح وانما قال بطبعه فى النار والماء لافى الهواء والارض لان
من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هى الحرارة والبرودة ولم يذهب
ذاهب الى ان صورة الهواء والارض هى الرطوبة واليبوسة فازال ذلك
الاشتباه ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم
الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس على
الاخس اولى قال وهذه الاحكام ليست مما لااختلاف فيه فان بعض
المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة فى حيزها لاتكون فى غاية الحرارة
ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع
حاصلة له ثمة فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم
كثير منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء
لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام
والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان
الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لاغيره ان

كان

التي في الطبع اعني الجهات التي لاتتبدل بحسب الفرض اثنان الفوق والسفل واما ان كان المحدد جسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما محيطا بالاخر واما ان لا يكون كذلك بل يكونان متباينين فان كان الاول كان المحيط وحده كافيا في تحديد الجانبين لانه يتحدد لمحيطه غاية القرب منه وبمركزه غاية البعد منه سواء كان داخله اوخارجه خلاء اوملاء فحينئذ لايكون للجسم الموجود في داخله تأثير في التحديد واما الثاني وهوان يقع التحدد بجسمين متباينين اي لايكون احدهما محيطا بالاخر فهذا باطل لان القرب من كل واحد منهما وان كان محدودا الا ان البعد من كل واحد منهما لا يكون محدودا فلم يكن وقوع احدهما في جانب من الاخر وعلى بعد مخصوص منه باولى من ان يقع في جانب آخر وعلى بعد آخر الاختصاصية يختص بها ذلك الجانب واختصاص ذلك الجانب بتلك الخاصية ليس لذاته لما بينا ان الحدود المفترضة في الخلاء اوالملاء المتشابهين متساوية في الماهية ولا كذلك الجسم الذي حصل فيه والا لحصلت تلك الخاصية في جانب آخر لوحصل ذلك الجسم في ذلك الجانب الآخر واذا كان كذلك استحال ان يكون حصول الجسم في ذلك الحيز لاجل اختصاص ذلك الحيز بتلك الخاصية فاذا حصول تلك الخاصية لذلك الجانب لاجل جسم آخر والكلام في كيفية وضع ذلك الجسم عند فرض وجوده كالكلام في الاول فثبت بما ذكرنا ان الجهات لايتحدد الا بجسم واحد وبينا ايضا انه متى لم يكن الجسم محيطا لايتحدد به الا جهة واحدة وهي القرب منه فاذا الجسم المحدد للجهات يجب ان يكون محيطا حتى يكون موجبا لتحديد متقابلين وذلك هو المطلوب * المسئلة الثانية * في ان الجسم المحدد للجهات لا تصح عليهما الحركة المستقيمة وفيها فصل (كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة

كان هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة غير الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الارقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كاهي ولاشك ان احر الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا القياس اواستدلال وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفاء **قوله** (والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن وتلطف) لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته وراعي الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذا كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذاسخن وتلطف اي تخلخل وتشبهه به تبخره وتصاعده في حيزه لاتكونه هواء لان ذلك لايكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مخالطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله** (والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت) اقول وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** (واذا انجمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق) اقول يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة الارضية المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب

له لابه بل له لانه قد يفارق موضعه الطبيعي يرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون محدد جهة
موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق اومعه فقطفذ لك الجسم له تقدم
في رتبة الوجود على هذا العلة او على ضرب آخر *التفسير* المقصود من هذا الفصل بيان ان كل
جسم صحت الحركة المستقيمة عليه
فانه لا يكون محددا للجهات لانه اذا
انتقل الى جهة فانتقاله اليها
اما ان يكون طبيعيا او قسريا فان كان
طبيعيا كانت الجهة المنتقل اليها
غنية في وجودها او ملايمتها
لذلك الجسم عنه لانها كانت
موجودة قبل حصول هذا الجسم
فيها وملايمة له وان كان قسريا كان
الجهة المنتقل اليها غنية في وجودها
وفي منافرتها لذلك الجسم عنه فعلى
جميع الاحوال لا يكون الجسم المنتقل
علة لتلك الجهة فثبت ان كل جسم
يصح عليه ان يفارق مكانه او حيزه
فانه يجب ان يكون المحدد لموضعه
الطبيعي جسما اخر غيره فيكون ذلك
الجسم الذي هو علة تحدد جهة
الجسم المستقيم الحركة متقدما على
تلك الجهة لان العلة متقدمة على
المعلول وتلك الجهة اما ان يكون
وجودها قبل وجود ذلك الجسم
المفارق او معه فان كان الاول
كان محدد الجهة متقدما على الجهة
التي هي متقدمة على الجسم المفارق
والمتقدم على المتقدم متقدم فالجسم
المحدد متقدم في الوجود على الذي
يصح عليها الحركة المستقيمة وان
كان الثاني كان المحدد متقدما على
الجهة التي هي مع الجسم المستقيم
الحركة والمتقدم على المع متقدم على
ما مر تقريره في النمط الاول في بيان
ان الصورة ليست علة للهيولى فالجسم المحدد تقدم على الجسم المفارق وليس ﴿ ابطال ﴾
المراد من هذا التقدم التقدم الزماني والالزم الخلا وهو محال بل التقدم العلية او بضرب اخر وهو التقدم
بالطبع لما ثبت ان الجسم لا يكون علة للجسم اصلا فان قيل انكم ذكرتم ان الجهة اما ان يكون

وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت
الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق
على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت
مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة
الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها **قوله** (فهذه الاربعة مختلفة
الصور ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث تستقر
فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء) اقول لما بين كيفيات هذه
الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد
واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تأكيدها بحجة
اخرى فاستند اقتضاءها للامكنة المخالفة على ما يشاهد الى اختلاف
الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف
الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به
على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المخالفة باختلاف
ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على
اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ
اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه
وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء
من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي
قوله (وذلك في الاطراف اظهر) اقول الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد
الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما
فينتقص معاوقة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة
في الاطراف اظهر *تنبيه* (من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط
ثقل الماء اياه حجما تحته مقلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى
حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال
في الحركات الاخر) اقول لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة
على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف
الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان
من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع
بل بالقسر اما بجذب مما يحرك اليها او بدفع مما يحركه منها كان من الواجب

مع الاجسام المستقيمة الحركة اومتقدمة عليها فالحق من هذين الوجهين فنقول اللايق بما ذكره فى النمط السادس من هذا الكتاب فى بيان ان الفلك الحاوى لايكون علة للمحوى ان يقال جهات الاجسام المستقيمة الحركة غير متقدمة عليها والالزم ان يكون الخلاء ممكنا لذاته ممتنعا لغيره لان عدم الخلاء ووجود الاجسام المادية معا فلو كان وجود الاجسام متأخرا عن وجود الجهات لكان عدم الخلا متأخرا ايضا عن وجود الجهات لكن المتأخر عن الشئ ممكن مع ذلك الشئ فاذا عدم الخلا ممكن لاواجب فاذا الخلا ممكن بذاته ممتنع بغيره هذا محال * المسئلة الثالثة * (فى بيان ان المحدد هو الفلك الاعظم اوغيره وهو فصل واحد * تذنيب * (فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لايفارقه ولعله لايكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم الثانى وجود فيحدد بالاول موضعه ويحدد فيه موضع الثانى ووضعه ثم يحدد به بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما فى رتبة الابداع ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا) * التفسير * لما بين ان المحدد لايصح عليه الحركة المستقيمة رتب وفرع عليه مسئلة وهى انه يمتنع ان يكون ذا وضع وان كان يجب ان يكون ذا وضع اوان كان ذا موضع لكنه يكون ممتنع الانتقال عن موضعه اما انه ليس بذى موضع لان الموضع لفظ يرادف المكان والمكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى فالجسم الذى لايحيط به جسم آخر وجب ان لايكون له موضع واما انه ذو وضع بالقياس الى غيره فلانا ذكرنا فيما مضى ان الوضع يقال بالاشتراك على معان كثيرة لكن المراد هاهنا الوضع الذى هو احد المقولات العشرة وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة

ابطال هذا الاحتمال والذى يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهى اذن انما تتحرك بالطبع لابالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافى من العناصر ليس طفوه لضغط ماتحته اياه بجمعها تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك فى الحركات الاخر * تنبيه * (قد يبرد الاناء بالجمد فتركبه ندى من الهواء كلما نشفته مد الى اى حد شئت ولايكون ليس الا فى موضع الرشح ولايكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود) اقول يريد اثبات الكون والفساد فى العناصر والاستدلال به على اشتراكها فى الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لاتقع فى زمان لان الصور لاتشتد ولاتضعف بل تقع فى آن وتسمى فسادا اوكونا كامر وتغيراتها بكيفياتها تقع فى زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة فى الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لاعلى سبيل الطفرة فان الاطراف لاتتكون من الاطراف الابعد تكونها اوساطا اعنى لايتكون الهواء من الارض الابعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركبا من تكونين يتقدمانه والعناصر المتجاورة تقع بينهما ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشمل كل ازدواج على نوعين

بعض آجزاء ذلك الجسم الى بعض ونسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها اما حاوية لها او محوية فيها مثل الجلوس فانه صفة حاصلة بجملة الجالس لا لشئ من اجزائه ولكن هذه الصفة انما يحصل للجالس بسبب الامرين المذكورين احدهما النسبة التى لبعض اجزاء الجالس الى ﴿ ١١٠ ﴾ بعض وثانيهما بسبب نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فان النسبة التى لبعض اجزاء الجالس لو بقيت وقلب الجالس والحالة هذه حتى جعل رأسه الى اسفل وهو بعد على هيئة من الجلوس لم يكن ذلك الشخص جالسا حينئذ اذ النسبة التى بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجة عنها غير باقية واذا عرفت الوضع بهذا المعنى عرفت ان الفلك المحيط وان لم يكن له موضع الا ان له وضعا بالقياس الى غيره واما ان كان المحدد للجهات فلكا له موضع ومكان مثل احد الافلاك التى فى جوف الفلك الاعظم فلو صح ذلك لكان المحدد له موضع ووضع اما الموضع فلان المقعر الفلك المحيط به يكون موضعا له ولكنه مع هذا يستحيل ان يفارق موضعه اما الوضع فلان ذلك يكون له بالقياس الى ما هو خارج عنه وهو الفلك المحيط وبالقياس الى ما هو فى حشوه وهو الجسم الذى فى حشوه واما قوله ولعله لا يكون المحدد الاول وان كان الاولى عنده ذلك الا القسم الاول فاعلم ان ذلك مشعر بانه ما كان جازما بان محدد كل الجهات هو الفلك الاول وان كان الاولى عنده ذلك وسبب التردد هو ان الذى يمكن ان يقول عليه فى بيان ان المحدد للجهات هو الفلك الاول ان يقول انا لو قدرنا وجوده من غير ان يحصل فى حشوه سائر الافلاك فانه ﴿ من ﴾ يحصل به وحده طرفا القرب والبعد منه فاذا كان هو وحده كافيا فى ذلك لم يكن لغيره تأثير فى ذلك فلا يكون المحدد الا هو ولكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما فى الوجود

متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهى بسائط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهى تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلث بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدأ بالازدواج الذى بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثانى عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر فى الماء بل حدث وانفصل بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفى فى اثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذى يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكر الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابى البركات وغيره او يترشح مما فى داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا فى الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تتصاعد جدا لفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى واما تناقصها فيكون حصوله فى كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخى ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التى تكون فى هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يمكن

على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى اجتمع على المعلول علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت احديهما اقدم من الاخرى وجب
استناد المعلول الى الاقدم فقط لكن الشيخ قد بين في النمط السادس من هذا الكتاب انه ليس للفلك المحيط تقدم
على الفلك المحاط به في الوجود والا لزم كون الخلا ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره واذا لم يكن
للحاوى تقدم بالوجود على الفلك المحوى لم يصح الجزم باستناد هذا التحدد الى الحاوى لانه متى اجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة فلم يكن بعضها اقدم من البعض لم يصح الجزم باستناده الى البعض دون البعض ثم لئن وقعت المساعدة على ان الفلك الحاوى على الاطلاق متقدم بالوجود على غيره ولكنه لايمكن ان يكون علة لتحدد جهات الاجسام المستقيمة الحركة وذلك لان الجرم المصاقب للفلك الذى هو اجزاء الافلاك من الجانب الذى يلينا وليكن ذلك هو النار المصاقبة لمقعر فلك القمر اما ان يكون مطابق بهما مقعر بالفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار ابدا خارجة عن حيزها الطبيعي فيكون قسرا دائما وهو خلاف المشهور وان كان الثاني فمقعر فلك القمر لايحدد الافلاك القمر فاذا كون علة جهات الاجسام الحقيقية فلك القمر لكن المشهور لكان الجهتين شئ واحد فاذا محدد جهات الاجسام المستقيمة كلها هو الفلك الاخر لا الفلك المحيط الاعظم فهذا ما يمكن ان يقال في بيان ان محدد الجهات ليس هو الفلك المحيط واما الذى يمكن ان يقال في بيان ان المحدد هو الفلك المحيط هو ان
الفلك الاعظم لكونه اعظم واقوى من غيره وانه يحرك غيره ولايحركه غيره وجب استناد هذا التحديد
اليه واعلم انه لولا الشك الثاني والا لكان هذا الكلام يقتضي ان يكون استناد هذا التحديد الى الفلك الاول
اولى من استناده الى غيره ولاجله قال الشيخ ولعله لايكون المحدد الاول الا القسم الاول لكنه يشبه ان يكون

من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث
الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء
ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من التبرد واشار الشيخ الى ذلك
بقوله كلما انقطته مدا الى اى حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة
الاناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك
الهواء ماء ولامحالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا
ماء الى ان يجرى الماء جريانا صالحا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء
مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته لايتكيف بالكيفيات
الغريبة سريعا وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوة
المكيفة اشتد تكيفه بها فوق مايشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد
الاوانى الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء
المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة
يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد
الهواء مادام على سطح الاناء ماء اما اذا نحى منه واتصل الهواء بالسطح
عاد الى افساده والثانى وهو ان يقال الندى يترشح مما في داخل الاناء
وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه
ماء بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد والثانى ان ذلك يقتضي
ان لايوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد
الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار
الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولايكون ليس الا في موضع الرشح فدل
قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه
من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان
حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان
الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك
ايضا بقوله ولايكون ذلك من الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما
ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء
والاستشهاد الثانى بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء
لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر ولامن انعقاد
بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم تولده

الشك الثاني اقوى من هذا فلاجرم لم نحكم نحن بتلك الاولية ايضا واما قوله فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة فاعلم ان المراد منه انه لو كان الحق هو ان محدد الجهات غير الفلك الاعظم فحينئذ يكون الفلك الاعظم علة مثلا لموضع فلك الثوابت ولو ضعه وفلك الثوابت يكون علة مثلا لموضع فلك زحل ولوضعه وهكذا كل فلك فانه يكون علة لوضع الفلك الذي في حشوه الملاصق له ولوضعه الى ان ينتهى الى الفلك الذي يكون علة لتحدد جهات الحركات المستقيمة وبالجملة فان كل فلك يتحدد فوضعه وموضعه بالفلك المحيط به واما قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع فاعلم ان تفسيره انما يظهر بعد عد اقسام التقدم وهي خمسة احدها بالعلية كتقدم المضئ على الضوء وثانيها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين وثالثها بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ورابعها بالرتبة اما في امر معقول كتقدم الجنس العالي على الجنس السافل اذا جعل الاعلى مبدأ وبالعكس اذا جعل النوع مبدأ او في امر محسوس كتقدم الامام على المأموم وخامسها التقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد واذا عرفت ذلك فالفلك الحاوي ليس علة لسائر الاجسام فاذا لم يكن علة لتحدد جهاتها لم يكن له تقدم عليها لا بالعلية ولا بالطبع بل اما بالشرف او بالرتبة اي انك اذا نزلت عن المبدء الاول الى المعلولات فان وصولك الى الفلك الاول قبل وصولك الى سائر الاجسام واعلم ان اثبات كون الفلك الاول متقدما على غيره كالمناقض في الظاهر لما سيأتي في النمط السادس من ان الفلك الحاوي لا تقدم له على المحوي اصلا لكنا رعاية هنالك انه لا مناقضة بين هذين الكلامين واما قوله ويكون متشابه نسبة وضع ما يعرض له اجزاء فيكون مستديرا فاعلم ان المراد منه بيان ان المحدد يجب ان يكون مستديرا لان بعد الاجزاء المفترضة فيه لو كان ابعد عن المركز من بعض لكان اختصاص جزء

مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواها الى قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء الهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجدبية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء بالبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها على اي شرط ينبغي ان تكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شئ هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد عند هذه ما يقتضي حصوله فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك اما لفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما **قوله** (وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار) لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء على ما يشاهد ولا تبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي تدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك **قوله** (وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة) وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض ومبدأ صيرورة الارض ماء فقال وقد تحل

عن المركز واختصاص جزء بعد اخر عنه لابد وان يكون لان ذلك الحيز قدكان محددا قبل حصول ذلك الجسم فيه على ماتقرر فى التفصيل الاول من هذا النمط فلايكون هو محددا الجهات هذا خلف فاذا الاجزاء المفترضة يكون متشابه النسبة الى المركز ولامعنى للمستدير الاذلك فاذا المحدد الاول مستدير وهو المطلوب ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ فى شرح امور يعم الاجسام كلها وهى سبعة فصول *تنبيه* (الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع والطبيعة الواحدة يقتضى من الامكنة والاشكال وسائر مالابد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف فالجسم البسيط لايقتضى الاشيا واحدا غير مختلف) * التفسير * الكلام فى هذا الفصل يستدعى تقديم تعريف الطبيعة وتعريف القوة فنقول كل حال فى محل يصدر عنه اثر فى ذلك المحل فذلك الحال اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه اولا يكون وكل واحد من هذين القسمين فانه اما ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد اولا على ترتيب واحد فحصل ههنا اربعة اقسام الاول ان يصدر عنه الاثر على ترتيب واحد لامع شعور وهو الطبيعة والثانى ما يصدر عنه الاثر مع الشعور وهو النفس الفلكية والثالث مايصدر عنه الاثر لاعلى ترتيب واحد مع الشعور وهو القوة الحيوانية والرابع مايصدر عنه الاثر لاعلى ترتيب واحد لامع الشعور وهو القوة النباتية واذا عرفت هذا التقسيم فقد عرفت حقيقة الطبيعة والمتقدمون ذكروا فى تعريفها انه المبدأ الاول لحركة ما هى فيه وسكونه بالذات لابالعرض اما حقيقة المبداء فظاهرة واحترزنا بالاول عن النفس الناطقة فانها مبدء لافعال التغذيه والتنمية والتوليد ولسائر الاحوال الحيوانية ولكنها ليست مبدأ اولا لهذه الافعال بل مبدأ بعيدا فان قيل الطبيعة ليست مبدأ قريبا للتحريك بل بواسطة الميل اجابوا عنه بان الميل ليس مؤثرا فى الحركة

الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل يعنى طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصيرها املاحا امابالاحراق اوبالسحق مع مايجرى مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد فى الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هى الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد يجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التى تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستانف قوله بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان تستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعنى الحركة الكيفية والسؤال الذى ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة ان تكون استحالة فى الكيف مثلا الهواء الذى صار ماء استحال فى حرارته الى البرودة فهو هواء فى جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لايثبت الكون والفساد فليس بشئ لانه يقتضى الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان تكون العناصر جميعا جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التى استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضى اياها دل على حدوث صورة تستحفظها * اشارة وتنبيه * (هذه هى اصول الكون والفساد فى عالمنا هذا وهى الاركان الاول وبالحرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء) اقول قدمر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغى ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغى ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثانى فبين فى هذا الفصل حال امكنتها فى النضد والترتيب

بل المؤثر هو الطبيعة لكن بشرط الميل او بواسطة واحترزنا بقولنا لحركة ما هي فيه عن القاسر فانه محرك لكنه غير موجود في المتحرك ولا نعني بكونها مبدأ لحركة ما هي واسكونه انها مبدأ للامرين معا فان ذلك محال بل نعني انها يقتضي الحركة عند شرط مخصوص وهو حصول حالة متنافرة للجسم

ويقتضي السكون عند شرط آخر مخصوص وهو حصول حالة ملايمة واما قولنا بالذات فهو احتراز عما يتحرك عن المحرك بالعرض مثل تحرك الجالس في السفينة عند حركتها بل تحرك الحجر المشكل بشكل الصنم فانها انما يتحرك من حيث انه جسم لامن حيث انه صنم فيكون هو من حيث انه صنم متحركا بالعرض واعلم انا لو لم نعتبر في هذا التعريف قيد عدم الشعور دخلت النفوس الحيوانية فيه واما القوة فقد ذكرنا في اول المنطق انها مقولة على امور كثيرة على سبيل النقل الآن المراد بها ههنا مبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر وانما شرطوا هذا حتى لايكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فاذا عرفت ذلك فلنرجع الى شرح المتن قوله الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع فاعلم انه ليس المراد منه ان لايكون للجسم البسيط قوى وطبايع مختلفة وذلك لان كل واحد من العناصر اذا لم يختلط بغيره فهو بسيط مع ان لكل واحد منها قوى فان لكل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية واما الطبايع فلانا لو قدرنا ان يكون النار طبيعة تقتضي كونها حارة وطبيعة اخرى تقتضي كونها يابسة وطبيعة اخرى تقتضي كونها خفيفة فان على هذا التقدير يكون في النار طبايع كثيرة وهذا التقدير سواء صح او بطل فانه لايقتضي ﴿ مساواتهما ﴾ خروج النار عن البساطة فانه لما كان كل جزء يوجد من النار مساويا لسائر اجزائها ولكنها في جميع تلك القوى والطبايع كانت بسيطة بل المراد منه ان الجسم البسيط هو الذي لايكون مركبا من اجزاء يكون طبيعة كل واحد

و بين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتبار انها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصري وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول الجميع هي هذه وقوله وبالحري ان تتم بقاعدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق يتحرك نفس جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على مامر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منها على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان تصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسر بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تلك الحركتان المتضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسه كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على مامر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان

منها مخالفة لطبيعة الآخر واعلم انه يجب ان يكون المراد بالطبيعة ههنا ماهو اعم منها وهو الطبع حتى تندرج الاجسام الفلكية فى ذلك التعريف، واما قوله والطبيعة الواحدة تقتضى من الامكنة والاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا فاعلم انه

ليس المراد منه ان الطبيعة لا تقتضى الا اثرا واحدا اما اولا فلان ذلك مما لا حاجة اليه ههنا واما ثانيا فلانه ذكر ههنا كون الطبيعة مقتضية الامكنة والاشكال وسائر الامور التى لا بد للجسم من لزومها مثل المقادير وسائر الاشكال والاوضاع مع ان الحق ان البسيط ليس له الا طبيعة واحدة بل المراد ان الطبيعة سواء افادت اثرا واحدا او اكثر من واحد افانها لا يوجب ذلك الاثر فى وقت دون وقت وفى محل دون محل بل فى جميع الاوقات والمحال فى وتيرة واحدة لانا بينا ان الطبيعة هى القوة التى يصدر عنها الاثر فى محلها على ترتيب واحد من غير ان يكون لها بذلك الصدور شعور فاذا كان المراد من الطبيعة ذلك فالم يكن لذلك لم يكن طبيعة واما قوله فالجسم الذى لا يقتضى الاشياء غير مختلف فاعلم انه انما اورد هذه القضية على ان يكون لازمة عما قبلها والذى قبلها هو ان البسيط ماله طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الاثر على ترتيبات مختلفة وهذا القدر لا يقتضى الا ان يكون الفعل الطبيعى للاجسام البسيطة غير مختلف ولا يقتضى ان يكون كل فعل للجسم البسيط فهو غير مختلف لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها الافعال لا على ترتيب واحد لكنه لما كان الحق هو ان البسيط العنصرى ليس فيه قوة حيوانية وان البسيط الفلكى لا يصدر عن قوته فعل الا على ترتيب واحد لا جرم صح كلامه ان الجسم البسيط لا يصدر عنه الاثر غير مختلف وان كان ذلك صحيحا فى قوة العقل *اشارة* (انك تعلم ان الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاذا فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك وللبسيط مكان واحد يقتضى طبعه وللمركب ما يقتضى الغالب

مساواتهما عثل ماذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان **قوله** (وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التى عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه التى عددناها) اقول هذا بيان انها التى تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات المركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح فى ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله ليس بقوى لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهوا متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون فى الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل و يحس به واستبعاده ايضا بقاء الاجزاء النارية فى بدن الانسان مع كونه مغمورة فى الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى لانه بالنظر الى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتى وانكاره وجود النار فى المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى *تنبيه* (هذه يخلق منها ما يخلق بامزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها) اقول يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شئ يحل فى المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوانى

فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه اوبما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المحاذيات فكل جسم له مكان واحد ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة)* التفسير* انه لما عرف البسيط بانه الذي طبيعته واحدة وذكر ان الطبيعة الواحدة لايقتضي الامر الغير مختلف اراد في هذا الفصل ان يدل على اثبات الطبيعة وان يتكلم فيما يتفرع على قوله الطبيعة الواحدة لايقتضي الامر الغير مختلف اما البحث الاول فالدليل عليه ان الجسم لوفرض خلوه عن جميع الامور التي لايجب حصولها له فانه يجب مع ذلك ان يحصل له وضع معين اعني انه لابد وان يكون ذلك الجسم بحيث لوكان هناك جسم آخر لكان لذلك الآخر نسبة بالقرب اوالبعد ولابد له من شكل معين اذ لابد وان يكون له حد واحد كما للكرة اوحدود كثيرة كما في المخروط اوالمكعب واذاثبت وجوب اختصاص كل جسم بشكل معين ووضع معين فنقول اختصاص ذلك الجسم بذلك الشكل وبذلك الوضع اما ان يكون لجسميته اولما يحل في جسميته اولما يكون محلا لجسميته اولما لايكون حالا فيها ولامحلا لها والكلام على هذه الاقسام ما مضى في النمط الاول في اثبات الصور النوعية والشكوك ههنا هي التي ذكرناها هناك ولاباس بان نعيد الشك الذي وعدنا هناك ان فيه زيادة بحث وهو الذي ذكرنا انه لوكان اختصاص الجسم بالوضع المعين والشكل المعين لابد وان تكون لقوة موجودة فيه واختصاصه بتلك القوة يجب ان يكون لقوة اخرى ولزم التسلسل وتمام تقريره قد مضى هناك فلئن قالوا الفرق بين الامرين ظاهر لانا اذا رمينا المدرة الى فوق فانها يرجع الى اسفل فعلمنا ان فيها قوة يقتضي الحصول في السفل حتى انا لما رمينا الى فوق اعادتها تلك القوة الى اسفل واما اذا قدرنا زوال تلك القوة بمزيل فبعد زوال ذلك المزيل

ما يصدر من النباتي ويصدر من النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لاينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لاحصر لها بحيث لايتشابه اثنان من الانواع ولامن الاصناف ولامن الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولابسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولابسبب المبدء المفارق فانه كما ستبين موجود احدى الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لايزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لانهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لامحالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاسطقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان الاسطقصات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لايحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقصات الى بعض في المقادير **قوله** (ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها ينبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت

﴿ الكيفية ﴾

لاتعود تلك القوة فعلمنا ان الحصول المدرة في السفل مبدأ وليس لذلك المبدأ مبدأ آخر فنقول اما اولا فهذه الجهة مغايرة للتي ذكرتموها واما ثانيا فلان ثابت بن قرة ذهب الى ان المدرة انما تعود الى السفل لان بينها وبين كلية الارض مشابهة في كل الاعراض اعني البرودة واليبوسة والكثافة والشيء ينجذب الى مثله والاصغر ينجذب الى الاعظم واعلم انا متى ابطلنا هذه المقالة استقام مذهب الشيخ والدليل على فسادها ان انفعال الاصغر اعظم من انفعال الاعظم فجذب كلية الارض للمدرة الصغيرة اعظم من جذبها للحجارة العظيمة ولو كان عود المدرة بجذب كلية الارض اياها لوجب ان يكون الحجر كلما كان اصغر كان اسرع نزولا وفساد التالي يدل على فساد المقدم ولقائل ان يقول الفلك عندكم لايقتضي وضعا معينا بل الاوضاع باسرها بالنسبة اليه على السواء مع انه يستحيل خلوه عن مطلق الوضع واذا كان كذلك فلم لايجوز ان يقال انه وان استحال خلو الجسم عن الوضع والشكل لكنه لايجب لشيء من الاجسام شيء من الاحياز والاشكال المعينة وحينئذ يبطل ماذكروه واما البحث الثاني عن الاحكام التي يتفرع على قولنا الطبيعة الواحدة لاتقتضي الا اثرا غير مختلف فهي كثيرة الا ان المذكور منها ههنا ثلثة الاول ان مكان البسيط واحد والشيخ لم يذكر دلالة عليه والذي يقال لو كان له مكانان طبيعيان لكان اذا حصل في احد هما وجب ان يستقر فيه لانه حصل في مكانه الطبيعي وان لايستقر فيه لانه خارج عن مكانه الطبيعي وهو محال فهو معارض بجزء العنصر الواحد فان جميع اجزاء حيز كليته طبيعي له ولايلزم ماذكرتموه وكذلك ههنا الثاني مكان المركب واحد لانه ان كان احد اجزائه غالبا على سائر الاجزاء كان مكان المركب مكان ذلك الجزء وان كان الغالب منه

الكيفية وانحفظت الصورة مثل مايعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لاتشتد ولاتضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ماعلمت والكيفيات اعراض والاعراض كانها ماكانت لواحق فلذلك لاتعد الصور من الاعراض) اقول يريد بيان ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على مابين في النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلث حجج اثنتان ولمية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل مايعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدل له غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح النار لاتبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فسلم وهو لايقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لايدل على استلزامه اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لاتشتد ولاتضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لايكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان صورة لاتشتد ولاتضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان زال فقد بطل المقوم ولايكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ماوراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل لم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد

نحو أين يشتركان في اقتضاء مكان واحد كان مكان المركب ذلك المكان مثل ما اذا تركب الجسم عن اجزاء متساوية من الارض والماء والهواء فان الارض والماء يشتركان في اقتضاء السفل فكان مكان المركب ذلك وهذا هو المعنى بغلبة المكان وان لم يغلب شئ من ذلك كانت نسبة جميع الاجزاء والمحاذيات اليه واحدة على السواء فلم يكن انتقاله الى بعضها اولى من البعض فاما ان ينتقل الى الكل وهو محال اولا ينتقل الى شئ منها بل يبقى حيث حصل وهو المطلوب فظهر ان مكان المركب كيف كان واحد الثالث ان شكل البسيط كرى والا حصل عن القوة الواحدة في المادة الواحدة افعال مختلفة فان المضلع يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطة ولما كان ذلك محالا ثبت ان شكل البسيط هو الكرى ولقائل ان يقول ماذكرتموه تشكل بامور ثلثة اولها ان متمم الفلك الخارج المركز مختلف الثخن فذلك الاختلاف اما ان يكون قسريا او طبيعيا والاول باطل اما اولا فلان الفلك الخارج المركز والمتمم اما ان يكونا معا في درجة الوجود اولا يكونا معا فان كانا معا لم يكن تأثيرما فرض مقسورا مما فرض قاسرا اولى من تأثير ما فرض قاسرا مما فرض مقسورا وان لم يكونا معا في درجة الوجود لزم امكان الخلا على ماقرره الشيخ حيث بين انه لا يجوز ان يكون الحاوي علة للمحوي واما ثانيا فلان جمهور الفلاسفة اتفقوا على انه ليس شئ من الاحوال الفلكية بقسرية ولو جوزنا ذلك لما امكننا القطع بانه لا يعرض للشمس في يوم من الدهر مايكورها ولا للكواكب مايستترها فثبت ان الثخن الذي للمتمم طبيعي له فيكون طبيعته الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه في المقدار واذا جاز مثله ايضا في الشكل وثانيها وهو ان الفلك المكوكب له طبيعة واحدة ثم ان النقرة التي ارتكز الكوكب فيها حصلت في جانب منه دون جانب فالطبيعة

﴿ وكون ﴾

الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس مايوجد منها في آن ما الى ما توجد في آن اخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الان ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولاشك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شئ واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاوليين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ماعلمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ماكانت لواحق فلذلك لاتعد الصور من الاعراض **قوله** (وايضا فان حركاتها بالطبع وسكونها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية) اقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدء اول الحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادى للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادى التغيرات في غيرها قوى **قوله** (واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا امزاج) اقول قال الشيخ في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة وليست حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا امزاج حينئذ بل هو فساد ما

التي لها فعلت فعلا واحدا في جميع اطرافه وجوانبه وان جعل ذلك قسرا بابطلناه بما مر في الاول وثالثها ان جمهور الفلاسفة والاطباء زعموا ان المبدأ لاشكال الاعضاء وترتيبها هي القوة المصورة مع ان هذه القوة لاشعور لها فهذه القوة اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها اما ان يكون جسما بسيطا او لا يكون فان كان محلها جسما بسيطا وهي ايضا بسيطة وجب ان يجعل محلها كرة فيلزم ان يكون الحيوان متشكل بشكل كرة واحدة او بشكل كرات ملتصقة بعضها ببعض وهذا خلاف الحس ولانه يلزم وقوع الخلاء واما ان قيل انها بسيطة ومحلها غير بسيط بل مركب فلا شك ان كل مركب ففيه بسيط والحال في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة من تلك القوة غير الحال منها في جزء الاخر فينبغي ان يقتضي ما قام من تلك القوة بكل بسيط ان يصير ذلك البسيط كرة فيعود الالزام من وجوب كون الحيوان على شكل كرات ملتصقة واما ان قيل القوة المصورة مركبة من قوى كثيرة فلا يخلو اما ان يكون محل كل واحد من بسائطها هو عين محل الباقي واما ان يكون محل كل واحد من تلك البسائط غير محل الباقي والاول لايخلو اما ان يكون اجتماع تلك القوى في المحل الواحد مانعا من تشكل ذلك المحل تشكل الكرة او لا يكون فان كان مانعا لم يمكن القطع على ان شكل البسيط هو الكرة لاحتمال ان يحل فيه قوى يمنع اجتماعها من حصول الشكل لشكل الكرة وان لم يكن مانعا من ذلك عاد ما ذكرنا من انه يجب ان يتشكل كل واحد من الاجزاء البسيطة لبدن الحيوان على شكل الكرة حتى يكون الحيوان مثل كرات مثلا صفقة واما ان قيل محل كل جزء من اجزاء تلك القوة غير محل الجزء الآخر فهو يعود الى ان كل واحد من الاجزاء ليس فيه الا قوة واحدة وحينئذ يعود الالزام فثبت ان القول بالقوة المصورة يمنع من القول بان القوة الواحدة يقتضي ان يكون شكل محلها

وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** (بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابه في اجزائها وهي المزاج) يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت او تفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ان ينفعل عن ذلك الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصور وتكسر الكيفيات وهنالك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل بينهما كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تحرك ولا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دائما بل توسطا ما قوله في حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاسطقصات او الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا

كرة والنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم اذا خلى وطباعه ولم يعرض له من خارج تا ثير غريب لم يكن له بد من وضع معين وشكل معين فاعلم ان المقصود منه ما ذكرناه في البحث الاول من الدلالة على ان لكل جسم قوة يقتضي له وضعا معينا ثم في اللفظ احترازات احدها انه قال اذا خلى وطباعه ولم يقل اذا خلى وطبيعته لان مقصوده من هذا الكلام اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام فلكية كانت اوعنصرية والاجسام الفلكية وان لم يكن لها طبيعة لكن لها طبائع والفرق بين الطبيعة والطبع مشهور وذلك ان الطبيعة تكون مبدأ الحركة ماهي فيه من غير شعور والطبع يكون مبدأ مطلقا سواء كان له شعور اولم يكن فكان الطبع اعم من الطبيعة ولما كان الامر كذلك وكان الطبع ثابتا لجميع الاجسام لاجرم ذكر الطباع ولم يذكر الطبيعة حتى يكون الحجة التي ذكرها في اثبات مبدأ المذكور عامة وثانيها انه قال ولم يعرض له من خارج تأثير غريب اراد بهذا ابطال مايقوله المتكلمون من ان اختصاص الاجسام احيازها انما كان لان الفاعل المختار يخصص كل واحد منها بحيز معين فان تخصيص المختار ذلك الجسم بذلك الحيز اما ان يكون مع كون ذلك الجسم مستحقا لذلك الحيز اولا مع هذا الاستحقاق فان كان الاول فقد حصل المطلوب وان كان الثاني كان ذلك التخصيص عارضا ممكن الزوال لان الاتفاقيات تكون ممكنة الزوال فاذا فرضنا انقطاع هذا التأثير الغريب عن الجسم وجب ان يبقى الجسم لا في الحيز وثالثها انه قال لم يكن له بد من وضع معين لانا بينا ان لكل جسم وضعا وليس لكل جسم موضعا فلما كان مقصوده اثبات المبدأ المذكور لجميع الاجسام ذكر الوضع دون الموضع واما قوله فاذا فيه مبدأ استيجاب ذلك فاعلم ان اثبات هذا يتوقف على بيان ان اختصاص كل جسم بوصفه وشكله المعين ليس لجسميته وهذه مقدمة بينة عند الشيخ وعلى ان ذلك ليس لامر

﴿ لا يوجد ﴾

بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في ميعان الهواء ووجود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيها وههنا بحث هو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدء لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزجت بالماء اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد بسبب صورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في المثل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت فيها ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم تكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية *وهم وتنبيه* (ولعلك تقول لا استحالة في الكيف وفي الصورة ايضا ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته ولا ما يظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا) اقول قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما هي بل تتكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة

خارج عن الجسم وذلك قد بطل بما فرض الشيخ الكلام في الجسم الذي انقطع التأثير الغريب عنه فلا جرم صحت هذه النتيجة وانما قال فيه مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل فيه مبدأ ذلك لان ماكان مبدأ الشيء يستحيل عدم ذلك الشيء عند حصول ذلك المبدأ لكن الجسم قد يخرج عن مكانه الطبيعي ويزول ايضا عنه شكله الطبيعي مع بقاء طبيعته فعلمنا ان الطبيعة ليست مبدأ للحصول في ذلك الحيز ولا لحصول ذلك الشكل بل هي لذاتها طالبة لان يحصل الجسم في ذلك المكان وان يتصف بذلك الشكل والاستيجاب عبارة عن طلب الوجوب ومعلوم ان تلك القوة ابدا طالبة لتحصيل الجسم في ذلك المكان سواء كان حاصلا فيه اولم يكن واما قوله وللبسيط مكان واحد فالكلام في تقريره مامر واما قوله وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه اوما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد فالمراد ما قدمر واما قوله ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيأته في مادة واحدة عن قوة واحدة فالكلام فيه ايضا قد ظهر *تنبيه* (الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع وان لم يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره يبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي تستحيل اليها الا البرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يوضاها الطبع واذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عنه وكلما كان الميل اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ) * التفسير * ههنا ابحاث البحث الاول ان الامرين المسمى بالميل والمدافعة مغاير للحركة وللقوة المحركة اما مغايرتها للحركة فلان الزق المنفوخ اذا حبس

لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لهما عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ماكان كامنا فيهما فيغلب ويظهر للحس بعد ماكان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ماكان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ماكان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لاشيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات **قوله** (فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه) اقول هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوكة منهما تحمى بل تحرق من غير نار وهو مما تغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول اليه فانه يسخن لامحالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يسخن ايضا **قوله** (واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه) اقول وهذا استدلال ثان وهو ان المائعين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا

تحت الماء قسرا احس القاسر منه بالمدافعة صاعدا مع ان هذه الحركة غير موجودة فالميل الصاعد غير الحركة وايضا فالثقيل المسكن في الجو قسرا لايكون فيه حركة و يكون المدافعة الى اسفل حاصلة واما مغايرتها للقوة المحركة فلان القوة المحركة سواء كانت ذات شعور اولم تكن فانها قد توجد بدون هذه المدافعة فوجب تغايرهما الثاني ان هذه المدافعة قابلة للاشد والانقص وانه متى كان الميل قويا جدا كانت ممانعته متعذرة وكانت محسوسة ومتى كانت ضعيفة سهلت ممانعتها وربما لم يكن محسوسة وذلك معلوم بالبداهة عند الاختبار الثالث هذه المدافعة قد يكون انبعاثها من طباع الجسم وقد يكون من تأثير غيره فيه فالمنبعثة من طباع الجسم قد يكون طبيعته مثل المدافعة المحسوسة من الزق المنفوخ تحت الماء قسرا وقد يكون نفسانية كما اذا اعتمد الحيوان على شيء ودفعه والمنبعثة من تأثير الغير فهي المدافعة الموجودة في الحجر المرمى الى فوق بالقسر وكل مدافعة فانها توجد نحو جهة والجهات الحقيقية على ما عرفت اثنان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهي الميل الصاعد الرابع ان الجسم اذا كان في حيزه الطبيعي لايكون فيه ميل بالفعل لان المدافعة تلزمها الحركة لولا المانع فلو وجد في الجسم الحاصل في حيز الطبيعي مدافعة لوجب تحركه اليه مع كونه حاصلا فيه وهو محال اوتحركه عنه مع انه طبيعي له وهو ايضا محال فان قيل اذا وضعنا اليد تحت الحجر وجدنا منه مدافعة مع انه في حيزه الطبيعي فنقول الحجر انما يكون في حيزه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم الخامس اختلفوا في ان الميلين الى جهتين هل يجتمعان ام لا وصرح الشيخ ههنا بامتناعه وصاحب المعتبر جوزه واحتج من منع منه بان الميل توجه الى جهة فلو حصل في الجسم الواحد ميلان الى جهتين لكان متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال ولقائل ان يقول انكم تجوزون ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة الى جهتين احديهما بالذات والاخرى بالعرض فاذا

والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مضموم مفدوم بمنع البلاغ في التسخن لمنع الفشو وفي بعض النسخ بمنع الفشو اذا كان لايخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به) صمام القارورة سدادها وفدامها مايوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المضموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن التسخن مافيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء منه اذا التداخل محال وليس كذلك **قوله** (واعتبر حال القماقم في الصياحة) اقول وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذ ملئت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورتها كانها نار اوتصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب والبهايم وهي من حيل المحاربين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها اوخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكمون معا **قوله** (وانظر ما بال الجمد يبرد مافوقه والبارد من اجزائه لايصعد لثقله) وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد مايوضع فوقه والاجزاء البارد لاتتصعد بالطبع ولاقاسرها هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا اوضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد نارية سخونة ولا) هذا هو المذهب الاخر القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد ان بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لانهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الخضخضة فيه تصفيته عما يخالطه من الارض والماء حتى تظهر كيفيته ولا تلازم على ذلك استحالة **قوله** (فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبتي الغضاء فيهما متخلفة البقية منها فاشية في ظاهر الجمرة وباطنه وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية

﴿ الا ﴾

جوزتم ذلك فان تجوزوا كون الجسم الواحد متوجها الى جهتين اولى واحتج المجوزون بان الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوي والآخر ضعيف كان صعود الحجر الذي رماه القوي اسرع من صعود الحجر الآخر ولولا بقاء الميل الطبيعي المعاوق للحركة القسرية والالما كان كذلك وايضا فالجبل الذي يجذبه جاذبان متساويا القوة الى جهتين مختلفتين لايخلو اما ان يقال انه ما فعل واحد منهما فعلا وهو محال لان الذي يمنع كل واحد منهما عن فعله هو وجود فعل الآخر فلو لم يصدر من كل واحد من القادرين شيء لكان الفعل متعذرا على القادر من غير مانع وانه محال او يقال فعل احدهما دون الآخر وهو ايضا محال لان القادرين لما كانا متساويين لم يكن الحكم بوجود مقدور احدهما اولى من الثاني ولانه لو وجد الميل الذي هو مقدور احدهما خاليا عن الميل الاخر لكان ذلك الميل خاليا عن المعاوق وكان يجب ان يتحرك الجسم الى تلك الجهة والا لكان الموجب العاري عن العائق حاصلا مع عدم الاثر وهو محال او يقال كل واحد منهما فعل فيه فعلا ومعلوم ان الذي فعله كل واحد منهما لو خلا عن المعاوق لاقتضى تحرك الجسم الى ذلك الجانب وذلك يقتضي اجتماع المثلين ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به فاعلم انا قد بينا حقيقة الميل وانما يصح قوله له حال الحركة ميل لو ثبت ان الميل مغاير لذلك التحرك ونحن قد بينا ذلك بالحجة وانما قال يتحرك به لان المؤثر القريب في الحركة عنده الميل ولكنه ما اقام على صحة هذه الدعوى دلالة اصلا واما قوله ويحس الممانع وان لم يمكن من المنع الا فيما تضعف ذلك فيه فاعلم ان المراد منه ان الجسم اذا كان فيه ميل يقتضي حركة فاذا منعه الانسان عن تلك الحركة احس بوجود ذلك الميل والاعتماد فيه وان كان متمكنا من منع تلك الحركة اللهم الا اذا كان الميل ضعيفا فانه

الا الباقي فيه عند التحجر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كون وبروز لكان اكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل) نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جرمها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل لو لم تكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من ساير الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والالزمهم ما مر *نكتة* (اعلم ان استضاءة النار الساترة لما ورائها انما تكون ذلك لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر) اقول يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيط شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء

لايختص به حينئذ واما قوله وقد يكون من طباعه فقد يحدث فيه من تأثير غيره فالمراد منه تقسيم الميل الى الطبيعي والى الغريب وقد بينا كيفية الحال فيه وانما قال من طباعه ولم يقل من طبيعته ليكون كلامه متناولا للاجسام الفلكية التي لها طباع وان لم تكن لها طبايع واما قوله يبطل المنبعث من طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه فالمراد منه ما قررنا من امتناع اجتماع الميلين فالحجر المرمى الى فوق بالقسر لايكون فيه ميل سافل بالفعل حال حصول الميل القسري الصاعد بل اذا فني الميل الصاعد عادت الطبيعة مقتضية للميل السافل ومثاله الماء اذا حصلت الحرارة العرضية فيه فان في تلك الحالة لاتكون البرودة الطبيعية باقية ثم متى زالت الحرارة الغريبة عادت البرودة الطبيعية فكذلك ههنا واما قوله واذا كان الجسم في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لاعنه واعلم ان هذه الدلالة تدل على ان الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي لايكون له ميل عنه فاذا قلنا ولايكون له ايضا ميل اليه لاستحالة طلب الحاصل فحينئذ تتم الدلالة على انه لاميل فيه في تلك الحالة واما قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امتنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ فاعلم ان هذا الكلام فيه اشعار ما بجواز اجتماع الميلين الى جهتين في الجسم الواحد لان البطؤ في الحركة القسرية اذا كان معلول الميل الطبيعي والعلة واجبة الحصول حال حصول المعلول لزم حصول الميل الطبيعي حال حصول الحركة القسرية الحاصلة عند الميل القسري *اشارة* (الجسم الذي لاميل فيه لا بالفعل ولا بالقوة لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا في زمان ما مسافة ولتحرك مثلها في تلك المسافة آخر فيه ميل ما ومما نعة فبين انه يحركها في زمان الطول وليكن ميل اضعف

الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم مايقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث تكون النار قوية من ساير اجزائها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما ورائها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لراس الشعلة قوله (وربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لايكون لقائل ان يقول ان الشفيف للانتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرية مستحصفة النار) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كانا لانتشار اجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لايكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس الشعلة وتحجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله (فبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء) فهذا هو النتيجة لما مضى قوله (واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت) اقول المحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة البخر همامو قربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى اخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت فليس ذلك بطفو قوله (ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا)اقول وهو كما اذا القينا شيحة في تنور مثلا مشتعل مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها فان الشيحة تشتعل ثم تنطفئ قوله (والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قل لانها يكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون

﴿ دخانا ﴾

من ذلك الميل يقتضى فى مثل ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمانى ذى الميل الاول وعديم الميل فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فيكون حركتا مقسورين ذى مما نحن فيه وغير ذى ممانع فيه متساويتى الاحوال فى السرعة والبطؤ هذا محال) * التفسير * المدعى ان الجسم الخالى عن الميل ومبدأه لايقبل حركة قسرية لانا قد بينا فى الفصل السالف ان الميل الطبيعى ومبدأه مانع من وجود الميل القسرى و بينا انه كلما كان الميل الطبيعى اضعف كان الميل القسرى اقوى وكانت الحركة القسرية اسرع فلو قدرنا جسما خاليا عن المدافعة الطبيعية ومن مبدئها كان الميل القسرى الذى يحصل فيه فى غاية القوة فيكون تلك الحركة فى غاية السرعة فاذا عرفت ذلك فنقول تلك الحركة اما ان تقع فى زمان او لافى زمان والقسمان باطلان فالمقدم باطل وانما قلنا انه يمتنع وقوعها فى زمان لان ذلك الجسم اذا قطع مسافة معينة فى زمان معين فاذا قدرنا جسما آخر يكون له ميل طبيعى فلا بد وان يقطع تلك المسافة فى زمان اطول من الاول ويكون لاحد الزمانين نسبة الى الآخر واذا فرضنا ميلا اخر اضعف من الاول بحيث يكون نسبته اليه نسبة الزمانين الاولين وجب ان يقطع ذو الميل الضعيف تلك المسافة فى مثل الزمان الذى قطعها عديم الميل لانه اذا كان المقتضى لطول الزمان الذى هو عبارة عن بطؤ الحركة هو شدة الميل الطبيعى وكلما كان الميل الطبيعى اضعف كان البطؤ اقل والزمان اقصر فيلزم ان يكون الحركة مع المانع كما لامع مانع وهذا محال واما ان وقعت حركة عديم الميل لافى زمان فهو محال لان كل حركة توجد فلا بد وان يكون على مسافة وكل مسافة منقسمة فيكون الحركة الى نصفها نصف الحركة الى اخرها ويكون احد النصفين قبل الآخر وكل حركة ففى زمان فثبت فساد هذين القسمين ويلزم من فسادهما فساد خلو الجسم القابل للحركة

دخانا بقاءه فى النار الضعيفة) اقول وذلك لان النار عندنا تكون فى الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء وتنفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله (وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس) اقول الكلام كان فى المركبات ونسبتها فى المزاج والجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لايناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بساير العناصر غير مرئية هو لبساطتها * تنبيه * (انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخراج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة) اقول الشيخ قد لاحظ فى هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى فانه قال فى المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى فى الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هى الاستقصات الاربعة واخراج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال اقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقى عنده ليس بموجود وفى قوله لتستوكره استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطاير الى الوكرة واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مالها الى مبدئها الواحد و بسببها تستحق لان تفيض عليها صورة او نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدئها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لابجعل غيره واستشهد بقوله فى النمط

عن الميل ولقسائل ان يقول الحركة من حيث انهـا حركة اما ان يستدعى زمانا اولا يستدعيه والثانى باطل لان الحركة من حيث هى هى لابد وان يكون على مسافة منقسمـة فيكون نصفها حاصلا قبل حصول كلها فالحركة من حيث هى هى يستحيل خلوها عن الزمان واذا ثبت

ذلك فنقول الجسم الذى فيه ميل طبيعى اذا تحرك بميل قسرى فتلك الحركة القسرية يستدعى قدرا من الزمان من حيث انهـا حركة ويستدعى قدرا آخر من الزمان بسبب العـايق الحاصل فى ذلك الجسم وعلى هـذا التقدير سقطت الحجة لان الجسم الخـالى عن الميل لايكون لحركته من الزمان الا القدر الذى يستحقه الحركة لما هى هى واما الجسم ذو الميل الضعيف فانه يحصل له مع ذلك الزمان زمان آخر ازيد منه وهو الذى يستحقه بسبب ذلك الميل الضعيف وبالجملة فالمحذور انما يلزم لو جعلنا الزمان كله فى مقابلة العـائق فاما لو جعلنا بعض الزمان فى مقابلة اصل الحركة والبعض الاخر فى مقابلة العـائق لم يلزم ان تكون الحركة العـايق ثم ان سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم انه محال فان المؤثر اذا ضعف جدا جاز ان لا يؤثر الا ترى ان نزول القطرة الواحدة من المـاء لايؤثر فى نقر الحجر وان اثرت القطرات الكثيرة فيه وكذلك سقوط جزء من الف جزء من خردلة من الحديد لا يؤثر فى الكسر وان كان سـقوط من من الحديد يقتضى الكسر لا يقال القوة الحالة فى الجسم لابد وان ينقسم بانقسامه فالذى يخص الجزء الصغير من تلك القوة ان كانت قوية فقد حصل المطلوب وان لم يكن قوية كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التى لذلك الجسم كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث قوة اولا يحدث فان لم يحدث لم يكن للجسم الكثير قوة على ذلك الفعل هذا خلف وان حدثت قوة انقسمت بانقسـام المحل ويعود الكلام لا بالقول نسلم ان لحصة كل جزء من اجزاء ذلك الجسم

الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشئ هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذى فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشئ بل انها انما صدرت عن فاعل الشئ بتوسط ذات الشئ وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات محتاجة معهما الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان مباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغى ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب واقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضى كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هى اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء مما تتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التى تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى فهى اول شئ تتعلق النفوس به ثم تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصى والنوعى اولا الى عضو تحصر تلك الارواح وتمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان تصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها فى افعالها المختلفة المترتبة الى ان تنتهى الى جلد الانملة وغيره فيتم تجهيز ذلك الشخص على التفصيل المذكور فى كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور

*** النمط الثالث ***

فى النفس الارضية والسماوية انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما فى معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعى اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعى فبمقابل الصناعى والمعنى الذى ينضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعى الى ذى حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنها بتوسطها وبغير توسطها

﴿ مايصدر ﴾

ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فتحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل * تنبيه * (ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها اقول) يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كاملة الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر او برد يقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وككونه جسما ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على اطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تمحله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه

من تلك القوة قوة ولكنهما انما يبقى بشرط اتصال تلك الاجزاء فاما عند الانفصال فليست يساعد على بقاء حصة كل جزء من تلك القوة بل لتلك القوة حد معين في الصغر اذا انتهت اليه يمتنع بقاؤها بعد الانقسام وعلى هذا التقدير لايمكننا القطع بصحة وجود الميل على جميع النسب التي اوردناه لئن سلمنا ذلك لكن الحجة التي ذكرتموها كما يقتضي توقف الحركة القسرية على وجود ميل عايق عنها فكذلك يقتضي توقف الحركة الطبيعية على وجود ميل عايق عنها وبيانه ان الحركة الطبيعية لو خلت عن العايق اوقعت لامحالة في زمان ولو وجدت مع العايق اوقعت في زمان اطول من الاول ولكان الزمان الاول الى الثاني نسبة فلو وجد عايق نسبته الى العايق الاول نسبة زمان الحركة الخالية عن العايق الى زمان الحركة مع العايق القوي لزم ان تكون الحركة مع العايق كهي لا مع العايق هذا محال فقد بان ان البيان الذي ذكروه في ان الحركة القسرية لا توجد بدون ميل عايق حاصل بعينه في الحركة الطبيعية فالارض اذا تحركت بطبعها سفلا يجب ان يكون فيها ميل عايق لكن الميل العايق للحركة الى السفل لا يكون ميلا الى السفل بل الى جهة اخرى فيلزم ان يكون في الارض ميل بالطبع لا الى السفل وذلك باطل بالاتفاق لا يقال الحركات الطبيعية لا بد وان تقع في مسافة مملوة ولا بد لها من خرق اتصال ذلك الملاء فيحصل المعاوقة بسبب ذلك ولاجل ذلك قلنا اولا الا لو وقعت الحركة لا في زمان لانا نقول هذا اعتراف بان ملا المسافة كاف في هذه المعاوقة وانه لا حاجة بالجسم في قبول الحركة القسرية الى معاوق اخر سواه وهو يبطل ما ارادوه ثم التحقيق وهو انهم جعلوا الجسم الخالي عن الميل المعاوق خاليا عن المعاوق وهو تحكم لان الميل معاوق خاص ولا يلزم من عدم معاوق خاص عدم مطلق المعاوق بدليل ان يكون المسافة مملوة عايق ايضا واذا كان كذلك لم يلزم من خلو الجسم عن الميل

خلوه عن المعاوق وايضا فالقوة المؤثرة فى تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تأثيرها فى الحركة على حصول هذا الميل المعاوق لكن ذلك باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة والميل المعاوق عنها فتكون علة لامرين متنافيين وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جايز الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود الميل المعاوق فاذا كان الشرط ممكن الزوال كان المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال عندهم واعلم ان الدلالة التى ذكروها بتقدير صحتها انما دلت على ان كل ما يقبل الحركة فلابد فيه من ميل عايق عن الحركة لا على ان كل ما يتحرك فان حركته بواسطة الميل واعلم ان من وقف على ما ذكرناه لم يخف عليه عبارة الكتاب *تذكير*(يجب ان تتذكرها هنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان تقع فيه حركة ما لا ميل له ولا تكون له نسبة الى زمان حركة ذى الميل* التفسير* اوضح اثبات زمان لا ينقسم لما تمت الحجة المذكورة لان لقائل ان يقول حركة الجسم العديم الميل تقع فى زمان غير منقسم وحركة الجسم ذى الميل تقع فى زمان منقسم وعلى هذا التقدير لا يكون لاحدهما الى الآخر نسبة لما عرفت فى النمط الاول ان ما لا ينقسم لا نسبة له الى المنقسم ولما احتاج الشيخ فى تقرير هذه الحجة الى فرض نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذى الميل القوى لاجرم ذكر ما بينه فى النمط الاول من استحالة وجود زمان لا ينقسم حتى صح له ما ادعى من النسبة المذكورة * وهم وتنبيه *(ولعلك تقول ان الجسم ليس ﴿هو﴾ يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق فى ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى عن تعاقبها اياه وضع او شكل صار اولى كما يعرض لكل قدرة

ابراهينه خبط كلها لا فائدة فى الاشتغال بها*تنبيه*(ما ذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدركها بغير وسط ما اظنك تفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فانه لا وسط فبقى ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر) اقول يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل فى جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدء بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شئ آخر غيره وبين ان الادراك فى الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شئ آخر لان المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقى ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة *تنبيه*(اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدرك البصر من اهابك لا فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت اوهو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شئ آخر غير هذه الاشياء التى قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتى لا تجدها ضرورية فى ان تكون انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره) اقول يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءا فهو اما شئ من ظواهر اعضائه او شئ من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان

ان يكون مكانها مختصا بطباعها دون مكان الاخرى لسبب غير ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي يختص بها استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغير المقومة لماهيته اووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه ان يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الالاستحقاق بوجه ما من طبيعته اولداع مخصص له اويكون اتفاقيا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نقصناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة) * التفسير * قد علمت ان المسائل التي مرت اكثرها مبنى على ان لكل جسم حيزا متعينا وهذا الشك انما اورده عليه وتقريره ان يقال الجسم وان امتنع خلوه عن الحيز والوضع والشكل ولكنه لا يجب ان يستحق وضعا متعينا ولا شكلا متعينا بل من الجائز ان يقال اختصاصه بالحيز المعين لاجل ان محدثه حين احدثه خصصه بحيز متعين ثم بعد ذلك ان اخرجه اما ذلك المحدث اوغيره عن ذلك الحيز الى حيز آخر حصل حينئذ في ذلك الحيز الاخر والابقي في الحيز الاول فهذا الطريق يكون حيز الجسم متعينا ابدا وان لم يكن الجسم مستحقا لشئ من الاحياز المتعينة وايضا فاذا جاز ان لا يكون حيز العنصر الواحد مستحقا لشئ من اجزاء كلية ذلك الحيز مع انه يستحيل بقاء ذلك الحيز لا في حيز فلم لا يجوز مثله في كلية ذلك العنصر فاذا عرف هذا في الوضع والحيز فكذا القول في الشكل والجواب عنه ان الذي يخصص الجسم بالحيز المتعين ان كان من

هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين غفل عن نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شئ غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور اوحركة اوغير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به)اقول اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لمي وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فعساه ان يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى تثبت بافعالها وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الوضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدى

عوارض ذلك الجسم فان كان امرا غير لازم فعند فرض عدمه يجب ان لا يتخصص بحيز هذا محال وان كان لازما فلزمه لابد وان يكون لصورة نوعية واما ان كان مباينا عنه فهو اما ان يخصصه بذلك الحيز بعينه لان تحصيله في ذلك الحيز اولى اومن غير هذه الاولوية فان كان الاول فيعود الكلام في سبب تلك الاولوية ولا ينقطع الاثباتات قوة في الجسم لاجلها استحق ذلك الحيز وهو المطلوب وان كان لامع هذه الاولوية يلزم ترجح احد طرفي الممكن على الاخر لا لمرجح ولان ذلك التخصص لو كان المرجح لكان اتفاقيا والامور الاتفاقية لاتكون دائمة ولا اكثرية واما الفرق بين اختصاص كلية العنصر بكلية حيزه وبين اختصاص جزئه بجزء حيزه فقد سبقت الاشارة اليه في النمط الاول في الموضع الذي بين فيه استحالة خلو الهيولى عن الصورة والفاظ الكتاب غنية عن الشرح

* اشارة * (الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه الامانع واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل) * التفسير * كل موجود اما واجب واما ممكن واذا لم يكن واجبا كان ممكنا لا محالة وكل ممكن فله حكمان احدهما انه لابد له من علل جاعلة واسباب موجدة وثانيهما انه يكون ممكن الزوال من طباعه الامانع من خارج فاذا قدرنا وضع الجسم وموضعه ممكنين كان انتقال الجسم عنه ممكنا وقوله امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع اي لما كان ذلك الامر الزائل غير طبيعي امكن زواله مع بقاء تلك الطبيعة وقد عرفت ان كل جسم يكون كذلك ففيه ميل

﴿المسئلة الخامسة﴾ في ان الجسم المحدد للجهات متحرك على الاستدارة وفيها فصل واحد * اشارة * (الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه

الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال * اشارة * (هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته) يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من ماخذ آخر وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس اوصورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها

﴿ من حيث ﴾

التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي لعلة والعلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الوضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير) * التفسير * هذا الفصل مشتمل على ابحاث الاول ان الجسم المحدد للجهات يصح عليه ان يتحرك بالاستدارة والدليل عليه انه بسيط وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة فالمحدد للجهات يصح عليه الحركة المستديرة اما انه بسيط فاذكر في الكتاب برهانا عليه والمشهور فيه ان كل مركب فانه يصح عليه الانحلال وذلك لا يتاتى الا بالحركة المستقيمة فكل مركب فلابد وان يصح عليه الحركة المستقيمة فينعكس انعكاس النقيض ان كل ما لا يصح عليه الحركة المستقيمة لا يكون مركبا لكن المحدد للجهات لا يصح عليه الحركة المستقيمة على ما مر بيانه في هذا الباب فوجب ان لا يكون مركبا والشيخ انما ترك البرهان على هذا المطلوب لانه ابطل صحة الحركة المستقيمة على المحدد وبطلان ذلك يوجب بطلان كونه مركبا بهذا الطريق فلا جرم لم يشتغل به لا يقال ما الدليل على ان كل مركب يصح عليه الانحلال ولم لا يجوز ان يكون حقيقة كل جزء من اجزاء ذلك المركب يقتضي ان يكون سطحه متصلا بسطح الجزء الاخر اتصالا يمتنع زواله لانا نقول كل واحد من تلك البسائط ان كان على شكله الطبيعي كان كل واحد منها كرة فلا يحصل من اجتماعها سطح متصل الاجزاء وقد عرفت ان المحدد يجب ان يكون كذلك ولا يلزم وقوع الخلا وهو محال وان لم يكن على شكله الطبيعي فاما ان يمكن رجوعه الى شكله الطبيعي اولا يمكن فان امكن ذلك فبتقدير وقوعه يلزم تمدد جانب وانقباض جانب آخر وذلك يقتضي الحركة المستقيمة وان لم يمكن ذلك كان اتصال كل واحد من تلك الاجزاء

من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدئها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدئها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه امامطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها اثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطؤ فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق عند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان قصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا تكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان تريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا تريدها النفس كما في حال الهوى **قوله** (وكذلك

يدرك بغير جسمية وبغير مزاج جسمية الذي يمنع عن ادراك الشبيه

الآخر بالآخر مقتضى طبايعهما وكونهما كرات مقتضى طبايعهما ايضا لكن اتصال كل واحد منهما بالاخر ينافي كونهما كرات فيلزم ان لايكون الطبيعة الواحدة يقتضي فعلين متقابلين وهذا محال فثبت ان المحدد بسيط وانما قلنا ان كل بسيط فانه يصح عليه الحركة المستديرة لان الاجزاء المفرضة فيه لابد وان يكون متشابهة في تمام الماهية وكل اجزاء هذا شانها وجب ان يصح على كل واحد منها كل ما يصح على الاخر لان المتساويين في تمام الماهية يجب اشتراكهما في جميع اللوازم وكل جزء يفرض ملاصقا لجزء ما في حشوه اومساما له فانه يلزم ان يصح على سائر الاجزاء تلك الملاقاة والمسامتة واذا كان كذلك كان الانتقال جائزا على الفلك فثبت ان الفلك يصح الحركة المستديرة عليه ولقائل ان يقول قد بينا في النمط انه لادليل على ان كل ما يصح على الشيء وجب صحته على مثله لاحتمال ان يكون شخصيته شرطا لذلك اوشخصية الاخر مانعة عنه الثاني انه لما ثبت صحة الحركة المستديرة عليه وجب ان يكون فيه ميل لما ثبت ان مالاميل فيه لايقبل الحركة ولقائل ان يقول هذا مغالطة صرفة لان المعلول له امكانان احدهما الامكان العائد اليه من حيث انه هو وذلك حاصل له من ذاته سواء افرض معه وجود العلة والشرط اوعدمهما والاخر الامكان الذي هو الاستعداد التام وذلك مما لا يثبت الا عند حضور القابل والفاعل وحصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع فان عنيتم بقولكم الفلك يمكن ان يكون متحركا الامكان الاول فهو مسلم لكنه لايدل على وجود الميل الذي هو شريطة لوجود الحركة لان الاستدلال بكون الفلك من حيث هو هو قابلا للحركة على حصول شرط الحركة استدلال باطل وهو مثل ان يقال ان هذا القطن ممكن الاتصاف بالاحتراق يستحيل حصوله الا عند المحرق فلما ثبت امكان الاحتراق

ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به) اقول وهذا استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدأ ولايجوز ان يكون مبدأها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية ما لاتتأثر عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ماسيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة **قوله** (ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ماتبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لايكون قبل مابعده وهذا الالتيام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن اوعدم يتداعى الى الانفكاك) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لايكون قبل مابعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لايكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا اوعدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا **قوله** (فاصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء اخر لك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك) هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدء هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء

فى القطن وجب حصول المحرق فيه بالفعل وكما ان ذلك باطل فكذا ما ذكروه وان عنيتم به كون الفلك مستعدا استعدادا تاما للحركة فهذا لا يكفى فى العلم به العلم بان الفلك فى نفسه قابل للحركة لان العلم بالاستعداد لا يحصل الا بعد العلم بحصول جميع الشرائط ومن جملة

تلك الشرائط حصول الميل فاذا لا يمكن العلم بكون الفلك ممكن الاتصاف بالحركة المستديرة امكانا تاما الا بعد وجود الميل والاستدلال على وجود الميل بامكان هذه الحركة يقتضى توقف كل واحد منهما على الاخر وهو محال فظهر انما ذكروه مغالطة صرفة الثالث الفلك متحرك لانه ثبت بما ذكرنا حصول الميل فى الفلك والميل قوة محركة والفلك لا عائق فيه عن قبول الحركة لما ذكرنا انه بسيط ومتى وجدت القوة المحركة خالية عن العائق وجب ان تقتضى التحريك فيلزم منه القطع بكون الفلك متحركا هكذا قرره الشيخ فى النجاة فانه بعد ان اقام الدلالة على ان الجسم القابل للنقل القسرى لا بد وان يكون فيه ميل قال فقد بان وصح ان كل قابل حركة ففيه مبدأ ميل الى جهة بالطبع واذا هذا الجسم قابل لتحريك ففيه مبدأ ميل وليس الى الاستقامة فهو الى الاستدارة فهو بالطبع متحرك على الاستدارة وهذا لفظه فيها ولقائل ان يقول انهم انما اقاموا الدلالة على ان كل ما يقبل الحركة القسرية فلا بد فيه من ميل عائق عن الحركة لا على انه لا بد فيه من ميل يقتضى الحركة فكيف يجوز الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا لا يقال ذلك الميل العائق لا يكون ميلا الى السكون والا لكان ذلك الوضع اولى بالفلك من غيره وهو باطل على مامر ولا الى الحركة المستقيمة لان ذلك محال كما مر فوجب ان يكون ميلا الى الحركة المستديرة الى جهة اخرى واذا كان كذلك فقد وجد ما يقتضى كون الفلك متحركا على الاستدارة فيجب كونه متحركا بالاستدارة لانا نقول حاصل هذا الكلام ان الميل

البدن اقدم من تصرفه فى البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التى هى اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التى هى مبادى الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا فى جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان يبين وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هى المزاج على ماذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها عن مبدئها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والان تقولون ان النفس التى هى صورة للحيوان جامعة لاستقصاته والجامعة للاستقصات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال فى رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودى واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الاحوال بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى فى تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس فى الشفا فالنفس التى لكل حيوان هى جامعة استقصات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو تصلح معه ان تكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى فقول الشيخ فى الشفا والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح

العائق من الحركة لابد وان يكون مقتضيا لحركة اخرى لكن كما ان هذا عائق عن الحركة الاولى فعله الحركة الاولى عائق لهذا الميل عن التحريك واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بمثل هذا الميل على وجود الحركة لاحتمال ان يتعوق كل واحد منهما بالآخر ويبقى الجسم خاليا عن الحركة ثم لئن سلمناه ذلك لكنه يقتضى ان يكون جميع البسائط العنصرية متحركة بالاستدارة بطباعها لانها اذا كانت بسائط كانت الحركة المستديرة عليها صحيحة على ماقررناه وكان الميل المستديرة فيها موجودا فكانت مستديرة بالطبع وذلك باطل لانها عندهم مستقيمة بالطبع والجسم الواحد لايجتمع فيه الميل المستقيمة والمستديرة معا ولئن سلمنا ذلك لكن الفلك كما ان الاجزاء المفرضة فيه من المشرق الى المغرب متساوية فى الماهية فكذلك الاجزاء المفرضة من الشمال الى الجنوب متساوية فلو لزم من البسائط صحة الحركة لزم ان يصح على الفلك ان يتحرك من الشمال الى الجنوب بل يلزم ان يصح جميع الحركات المختلفة عليها وان لايكون بعضها اولى من بعض لان جميع الدوائر المفترضة فيه متساوية وكما صح فى الجزء المعين ان يقوم مقام الجزء الآخر فى سمته فكذلك يصح على سائر الاجزاء ذلك واذا كانت تلك الحركات ممكنة لزمه ان يحصل فيها صور لانهاية لها الى جهات مختلفة ثم انه ان لزم من وجود الميل وجود الحركة لامحالة لزم كون الفلك متحركا بالحركات المختلفة وهو محال وان لم يلزم ذلك لايمكن الاستدلال بالميل على وجود الحركة فيها هذا جملة الكلام فى هذا الموضع فان قيل لما يقيم الاستدلال بالميل على كون الفلك متحركا فهل فى البحث عن مسائل الميل فائدة آخرى قلنا نعم فانا نعرف بالدلالة العقلية وجوب انتهاء كل الحركات الى حركة مستديرة سرمدية فاذا عرفنا ان الحركة لايوجد بدون الميل استدللنا

ههنا وما نقله عن الشيخ فى رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما تجرى امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التى تكون بمنزلة آلات لها فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التى هى مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وماتقتضيه القواعد الحكمية التى افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ماتقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة او يصدر عنها مع جميع ماتقدم النطق وتبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبدأ حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان تشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدء الحرارة النارية الحادثة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدء الافعال النباتية وتجمرها كمبدء الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما تاخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشئ واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء

﴿ المضافة ﴾

بتلك الحركة المستديرة على وجوب ميل مستدير ثم تبين ان الميل المستدير والمستقيم لا يجتمعان ثم تبين ان كل مايصح عليه الكون والفساد لابد ان يكون فيه ميل مستقيم فبهذا الطريق نعرف ان الجسم الاول لا يصح عليه الكون والفساد

ولنرجع الى شرح المتن اماقوله الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه فالمراد منه ظاهر وقد عرفت انه لايمكن اثبات ذلك الابعد بيان انه غير مركب وقوله ليس بعض اجزائه التي تفرض اشارة الى ذلك لانه لوكان مركبا لكانت اجزاؤه غيرفرضيه بل يكون حاصلة بالفعل سواء وجد الفرض اولم يوجد وانما ذكر الوضع والمحاذات ولم يقتصر على احدهما لان الوضع هو هيئة للكل وقد علمت ان هذه الهيئة معلولة لنسبة اجزاء ذلك الكل الى امور خارجة عنه لكن نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه هي المحاذاة ولما كان القول بجواز تبدل وضع الفلك مبنيا على جواز تبدل محاذات اجزائه لاجرم عقب ذكر الوضع بذكر المحاذات تنبيها منه على ان علة جواز تبدل المحاذاة واما قوله فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشئ منهما فتقرير مامر في فصل الذي قبل هذا الفصل من ان الجسم اذا وجد على حال غير واجبة فحصوله عليها من الامور الامكانية وتقبل التبدل من طباعه واما قوله فالميل في طباعه واجب فتقريره مامر من ان كل جسم قابل الحركة ففيه ميل واما قوله وذلك بحسب ما يجوز فيهما من تبدل الوضع دون الوضع وذلك فالبحث عنه ماذكرنا انه يحتمل ان يكون المطلوب الاستدلال بذلك على كون الفلك متحركا وان لايكون كذلك بل يكون اثبات هذا الميل فقط * المسئلة السادسة * في كيفية الحركة المستديرة للفلك المحدد وفيه فصلان * تنبيه * (انت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها من بعض بل بحسب نسبة اما الى شئ من خارج واما الى شئ من داخل فاذا كان الجسم اولا ليس مما يحدد جهته ووضعه لمحدد من خارج

المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين اوشيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شئ اخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن اونفسا اخرى * اشارة * (فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق) يريد بيان ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شئ واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل من الاخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذي تصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن اوعدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت على عند التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك اوبعقلك وان مزاجك يبقى مادمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسويعات فيأخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان **قوله** (وله فروع من قوى منبثة في اعضائك) اقول وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشئ والغضب على شئ والدفع لشئ والجذب لاخر وهي من حيث تكون مشتهية لاتكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعها عن الاشتغال بالاخر فاذن هي مبدء الاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لاتفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت البدن **قوله** (فاذا احسست لشئ من اعضائك شيئا اوتخيلت اواشتهيت اوغضبت القت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا مابل عادة وخلقا تمكنت من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات) اقول هذا بيان كيفية تأثر النفس

محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل) * التفسير * قال رضي الله عنه لما بين ان المحدد يصح عليه تبدل الوضع على سبيل الاستدارة وقد عرفت ان الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض وبسبب نسبة تلك الاجزاء الى امور خارجة عنها فاذا التبدل

في الوضع لا بد وان تكون بسبب الاجزاء في نفسها وليتبدل نسبها الى الامور الخارجة عنها لكن الاول محال لاستحالة الخرق على الفلك فتعين الثاني وذلك الجسم يستحيل ان يكون خارجا عن الفلك لانه جسم خارجا عنه فبقي ان يكون ذلك الجسم فيه (* تنبيه *) وانت تعلم ان تبدل النسبة للمتحرك قد يكون عند المتحرك وقد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان تكون عند الساكن *الشرح* كون الجسم متحركا يعقل ولا يحس به الا اذا عرف تبدل نسب اجزائه الى اجزاء غيره وكذلك متى لم يحس تبدل النسب لا يحس بالحركة وهذه القاعدة مقررة في باب الحس والمحسوس من الملخص فاذا كان كذلك وجب ان يقاس اجزاء الفلك المحدد الى اجزاء جسم آخر يتبدل النسب التي بين اجزائه واجزاء ذلك الجسم الى حركته فنقول انا اذا نسبنا الساكن الى الساكن ثم يتبدل النسب التي من اجزائهما البتة واذا نسبنا المتحرك الى الساكن تبدلت النسب لا محالة فاذا عرفت في احدهما كونه ساكنا لعينت الحركة للآخر مثاله اذا نسبنا السماء الى الارض ورأينا جزأ من الفلك تارة على سمت الرأس وتارة لا كذلك ثم علمنا وقوف الارض علمنا بالضرورة كون الفلك متحركا واذ قد بينا المتحرك الى المتحرك فلذلك توجب تبدل النسب تارة ولا توجبه اخرى اما الاول فكما اذا نسبنا الافلاك بعضها الى بعض فان نسب اجزائها يختلف ولذلك يحصل للكواكب الاتصالات المختلفة واما الثاني فان الكرة متى تحركت منطقتها وسائر الدوائر الموازية للمنطقة وحركة المنطقة اسرع من سائر الدوائر وكل ما كان منها اقرب الى المنطقة كان

من البدن وهو ان تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة وخلقا قوله (وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدى فتعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك) وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية قوله (وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك والاستشاطة غضبا من نفس بعض) اقول هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها *اشارة* (ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي) لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن تلك الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى

امسرع مما هو ابعد منه فتلك الدوائر يتحرك حركات مختلفة مع ان النسب التي بين اجزائها محفوظة ابدا واذا عرفت ذلك فقوله وانت تعلم بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وقد يكون للمتحرك يعني اذا كان المحوى متحركا فان الحاوى لو كان ساكنا تبدلت النسب لا محالة واما ان كان متحركا فتارة تتبدل وتارة لا تتبدل على ما بيناه واذا كان التبدل حاصلا سواء فرض ساكنا او متحركا امتنع الاستدلال بهذا التبدل على كونه متحركا واما قوله فيجب ان يكون عند ساكن معناه انه لما ثبت فساد ذلك القسم وجب ان يقاس الفلك الى جسم ساكن حتى يمكن الاستدلال بتبدل ما بين اجزائهما من النسب على كون الفلك متحركا ولقائل ان يقول لما عرفت بان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للمتحرك فكيف تقول بان تبدل النسبة للمتحرك يجب ان يكون عند ساكن ليس ان ذلك لا يحصل الا عند الساكن بل معناه ان ذلك واجب الحصول عند الساكن وان كان قد يجب حصوله ايضا عند غير الساكن * المسئلة السابعة * في امتناع الكون والفساد على الفلك وفيها فصول ثلثة * اشارة * (الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر وان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي اليه بحسبها فقد كان زائجم قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فرجحه بجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد فقبل ميل مستقيم) * التفسير * الجسم المحدد لا يصح عليه الكون والفساد لانه لو صح عليه ذلك لكان فيه ميل مستقيم والتالي محال فالمقدم محال اما بيان الشرطية فالمقصود من هذا الفصل ذلك وتقريره ان الجسم

ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدا فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله وهو ان يكون حقيقة متمثلة متناول الامرين لان يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك تعرض له اضافتان احدهما الى ذي ادراك والثاني الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل قد يجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو

اذا زال عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فان تلك الصورة الاولى فساد للجسم الذى تلك الصورة الزائلة كانت صورة له وحصول الصورة الاخرى كون للجسم الذى تلك الصورة الحادثة صورة له وايضا فالجسم حين كان موصوفا بالصورة السابقة كان مستحقا لمكان معين واذا زالت عنه تلك الصورة وحدثت فيه صورة اخرى صار مستحقا لمكان آخر معين لاستحالة ان يستحق المكان الواحد جسمان مختلفان بالطبع فاذا عرفت ذلك فلنذكر البرهان على المطلوب فنقول كل جسم يكون فاما ان يكون تكونه فى مكانه الطبيعى اولا فى مكانه الطبيعى فان كان لافى مكانه الطبيعى وجب ان يتحرك بطبعه الى مكانه الطبيعى بالاستقامة وان كان فى مكانه الطبيعى فذلك الجسم قبل حدوث تلك الصورة فيه كان موصوفا بصورة اخرى وهو فى ذلك الوقت ما كان ذلك المكان مكانا طبيعيا له لما بينا ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان مختلفان بالطبع فذلك المكان فى ذلك الوقت كان قد حصل فيه جسم غير ملايم له وحين حصول غير الملايم فيه لا بد وان يكون قد خرج عنه ما كان ملايما له وذلك الملايم الخارج لا بد وان يكون طالبا للعود اليه بحركة مستقيمة فاذا الجسم الذى كان ملايما له لا بد وان يكون ذا ميل مستقيم والجسم الذى حدث الآن فيه ايضا ملايم له وقد عرفت ان الجسمين المختلفى الطبيعة لا يمكن ان يلايما مكانا واحدا فاذا الجسم الذى حدث الآن مساويا فى تمام الماهية للجسم الذى ثبت انه يصح عليه الحركة المستقيمة وحكم المثلين واحد فاذا ثبت فى بعض ما يلايم هذا المكان صحة الحركة المستقيمة عليه وجب على كل ما يلايمها صحتها عليه فثبت ان كل كائن فاسد فانه يصح عليه الحركة المستقيمة ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الجسم القابل للكون والفساد له قبل ان يفسد الى جسم آخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم

حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثانى فقال بعد ذكر القسم الاول فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التى لا تمكن اذا فرضت فى الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا تحقق اصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج ولما كان مما ندركه علم انها موجودة لا فى الخارج بل عند المدرك وفيها لا بمباينته فبابطال القسم الاول يتحقق الثانى واشار الى ذلك بقوله وهو الباقى والمثال فى قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التى لا تحتاج الى الانتزاع من الشئ الذى لو كان فى الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا فى ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركا وان لا يكون ادراكا ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغى ان يعرف وهو الحق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال فى تعريف الحركة مثلا انه حال المتحرك بل هو تعيين المعنى المسمى بالادراك الذى يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتخليصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها هى بالتساوى فى تلك الاشياء ام بغير التساوى وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات

﴿ الجزئية ﴾

مكانا بحسبه فقد علمت حقيقة الكون والفساد وايضا فالجسم اذا زالت عنه صورة وحدثت فيه صورة اخرى فانه يقال لهذا الثانى انه حدث عن الاول مثل ان الجسم اذا زالت عنه الصورة المائية وحدثت فيه الصورة الهوائية فانه يقال للهواء انه يكون عن الماء ويقال للماء انه فسد الى الهواء واذا عرفت ذلك فالماء قبل ان يفسد الى الهواء الذى يكون عليه مكان وهو مكان الماء وبعد هذا الكون والفساد مكان اخر وهو مكان الهواء واما قوله ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فاعلم ان ذلك انما كان لاجل انه ثبت ان المكان الواحد لا يسعه جسمان واما قوله فان كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذى بحسبها معناه ان الصورة الهوائية ان حدثت فى الجسم حال كونه فى غير حيز الهواء فبعد حدوث الصورة الهوائية فيه كان غريبا عن حيز الهواء وكان قد زاحم الهواء لا محالة حتى اخرجه عن حيزه ولا شك انه متى خرج ذلك المزاحم عن حيز الهواء فان الهواء يعود اليه بميل مستقيم فاذا الجسم الذى هو متمكن بالطبع فى حيز الهواء قابل للنقل المستقيم فالجسم الذى حدث الآن فيه ايضا يجب ان يكون قابلا للنقل المستقيم لان هذا الجسم ان كان مخالفا للجسم الاول كان المكان الواحد يسعه جسمان مختلفان وان كان مثلا للاول والاول يصح عليه الحركة المستقيمة فهذا الجسم ايضا يصح الحركة المستقيمة عليه ويجب ان تعلم انا انما فرضنا الكلام فى الماء والهواء تفهيما لعبارة الكتاب بالمثال والا فالبرهان مطرد فى الكل *وهم وتنبيه* (فان تشككت وقلت تكون ذلك المتكون لضيق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون فقد اوجدت نوعيته ان يقع خارج مكانه فان الضيق ليس هو المكان بل الجسار) * الشرح هذا الشك متوجه على المنفصلة

الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان مدرك الجزئيات هى الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام فى ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ماقاله الحكماء كما سيجئ بيانه فى موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلابد من امر فى الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه حتى يكون الادراك اضافة وان الصور المخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء فى الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصورة ماهى مطابقة للخارج وهى العلم ومنها ماهى غير مطابقة للخارج وهى الجهل واما الاضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثانى ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المناقضة لانفسها موجودة فى الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة فى جسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة فى آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع فى مادة الجسم الذى هو آلة الادراك او فى القوة المدركة الحالة فيه اللذين لاحظ لهما فى الصغر والكبر من حيث ذاتيهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح فى المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان فى الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذى ادعاه لا يقتضى بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما فى الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة فى الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة فى الالة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا فى الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من ذهب مذهب الشيخ ابى البركات فى القول بان الصورة المخيلة تنطبع فى النفس ولولا ان هذا البحث خارج

التى بنى الحجة عليهـا وهى قوله حصول الصورة اما ان يكون فى مكانها الطبيعى اولا فى مكانهـا الطبيعى وذلك ان يقـال ان حصـول تلك الصورة يكون فى موضع مـلاصق لمكانه الملايم والجواب عنه ظاهر لان موضع الملاصق ان كان موضعا يتحرك الجسم بطبعه اليه فهو المكان الملايم وان كان يتحرك

الجسم عنه بطبعه فهذا المكان هو غير الملايم ولايمكن ان يكون بين هذين القسمين قسمة اخرى وبالحقيقة ما يلاصق المكان الطبيعى ليس بمكان طبيعى بل جاره وجار الشئ غير ذلك الشئ

* اشارة * (الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون فى طباعه ميل مستقيم لان الطبيعـة الواحدة لا يقتضى توجيها الى شئ وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهـات لاتبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعى فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يكون عن جسم تفسد اليه او تفسد الى جسم يكون عنـه بل ان كان له كون وفسـاد فعن عدم واليه ولهذا فانه لاينخرق ولا يلتئم ولا يستحيل استحالة يؤثر فى الجوهر كسخونة الماء المؤدى الى فساده) * الشرح *

هذا الفصل يشتمل على مسـائل بعضها مقدمة فى اثبـات البعض واولهـا بيان انه يستحيل ان يجتمع فى الجسم الواحد ميل مستقيم ومستدير لان الميل المستقيم توجه نحو جهـة والميل المستدير انصراف عن تلك الجهة و يستحيل ان يكون الجسم الواحد فى الزمان الواحد متوجهـا الى جهة ومنصرفا عنها وثانيهـا ان الكون والفسـاد على الفلك محال لانه لو صح الكون والفساد عليـه لكان الميل المستقيم موجودا فيه على ما تقرر فى الفصل السالف لكن ذلك محال لان الميـل ﴿ فيه ﴾ المستدير موجود فيه اما فى المحدد فالبرهان المذكور واما فى غيره فبالرصد لا نانشاهد حركات مستديرة للكواكب ولايمكن ان يكون ذلك الكواكب نفسها على ما سيأتى فلا بد وان يكون للفلك واذا كانت الافلاك متحركة بالاستدارة

مما فى الكتـاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسـوسات التى لاتدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضـافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضـافته الى الحس او العقل فاذا ذات ماهيته فى موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاسـتدارة والحرارة فى القوة المدركة يقتضى صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولامحالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذى هو محلها مسـتديرا بها من حيث هو محلها ولايلزم من ذلك ان يصير المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولايقتضى ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لاتقتضى كون محلها حارا الا اذا كان الحال هى بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانها ان ينفعل عنها ولايلزم من ذلك ان صورتها المغـايرة لها اذا حلت جسما اوقوة جسمانيـة ان تجعلها حارة فضـلا عن ان تجعل المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التى اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجرى مجرى هذه والاشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس فى متنه واما احتجاجاته بعد تسليم احتيـاج الادراك الى حصول صورة فى المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السـواد عبارة عن حصوله لشئ فقط لكان الجسم الاسـود مدركا والجواب ان حصـول الشئ للشئ يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر للمحضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكى معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيـان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا للشئ على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول يعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسـود مدرك السواد ومنها قوله وايضا اوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولاقائما فى جسم واعتقدنا حلول السـواد

ففيها ميول مستديرة وقد ثبت ان الميل المستدير والمستقيم لايجتمعان فاذا يستحيل الكون والفساد على الافلاك فاذا ان كان لها كون وفساد ففى عدم واليه ولقائل انكم قد دللتم على ان الميل المستقيم والمستدير لايجتمعان وبهذا القدر لايحصل مطلوبكم ﴿ ١٤١ ﴾ لان لقائل ان يقول جوزوا ان يكون طبيعة الفلك يقتضى الميل المستدير بشرط الحصول فى الحيز الطبيعى ويقتضى المستقيم بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى كما انكم تقولون طبيعة كل عنصر يقتضى الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعى والسكون بشرط الحصول فى الحيز الطبيعى واذا كان كذلك فالفلك فيه مبدأ ميل مستقيم بمعنى ان صورته النوعية صورة يقتضى الميل المستقيم متى اتفق تكونه فى خارج حيز ويقتضى الميل المستدير متى اتفق تكونه فى حيزه فاذ كرتموه من الحجة لايبطل هذا الاحتمال ومتى لم تبطلوا ذلك لم يتم دليلكم على ان الفلك ليس بكاين ولا فاسد هذا فى الفلك المحدد واما فى سائر الافلاك ففيها سؤال آخر وهو انا لانسلم ان فيها ميلا مستديرا لان دليلكم فى ذلك مبنى على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك انما تجرى فى المحدد لافى غيره والذى ذكرتموه من ان الكواكب متحركة بالاستدارة فلم لايجوز ان يكون الكواكب متحركة فى جرم الفلك سائحا فيهما وانتم انما تبطلون هذا باستحالة الخرق على الفلك وستبين انه ليس لكم دلالة على استحالة ذلك فيما عدا الفلك المحدد من الافلاك وثالثها ان الخرق والنمو والاستحالة المؤدية الى زوال الصورة محال اما ان الخرق محال فلان الخرق انما يكون لحركة كل واحد من الاجزاء المخترقة على الاستقامة وذلك على الفلك محال ولكن على هذا التقدير لايكون امتناع الخرق على الفلك مبنيا على امتناع الكون والفساد عليه وعبارة الكتاب يشعر بذلك فلعل الوجه فيه ان يقال الفلك بسيط والخرق عبارة عن الانفصال وقد بينا فى باب الهيولى

فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله فى الاجسام فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله فى المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولاحال فيه قد نتشكك فى انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا وبدل ذلك على ان كون الشئ عالما بشئ مغاير لحصول ذلك الشئ له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى وجه حصل له فان معنى الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشئ مجردا قائما بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاته كما يجئ بيانه لم نتشكك فى ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على مايقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا فى التركيبات الغير المتناهية واما ان لايكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لايكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودى والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لاتنقطع مادام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشئ للشئ يقتضى تغاير الشيئين كاضافة الشئ الى الشئ وايجاد الشئ من الشئ وذلك يقتضى امتناع كون الشئ عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس بكاف فى الايجاد لانه يقتضى تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل فى الخيال اوفى الجليدية والادراك يكون فى الحس المشترك اوفى ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب مامر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة فى الآلة فقط بل حصوله فى المدرك لحصوله فى الالة وههنا الادراك لايحصل فى الحس المشترك ولافى ملتقى العصبتين بل فى النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة فى الموضعين المذكورين اوغيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود فى الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضى الشك فى الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لاشك ولانزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله فى آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك

أن المتصل اذا صار منفصلا فانه لابد وان تفسد الجسمية التي كانت ويتكون جسميتان اخريان فيكون الخرق متضمنا للكون والفساد واما انه يستحيل عليه النمو فلان النمو عبارة عن ازدياد الجسم في مقداره بسبب نفوذ اجزاء شبيهة به فيه وذلك يقتضي فرق اتصال النامي وقد بينا ان ذلك يتضمن الكون والفساد واما انه يستحيل الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر وهو ظاهر واعلم ان هذه الاحكام انما يمكن اثباتها بالادلة المذكورة في الفلك المحدد فاما في غيره فلا والاعتبار الصحيح تحقق ماقلناه هذا آخر الكلام في الاجسام الفلكية * القسم الثاني * من الكلام في الاجسام العنصرية وفيه ثمان مسائل (المسئلة الاولى) في عدد الاسطقسات وفيه فصلان * تنبيه * (الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع والبطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة ثم اذا فتشت واجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستحن بالقياس الى البارد وعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رايحة ولا طعم او وجدته منهيا الى الحرارة او البرودة مثل اللدغ او التخدير وكذلك الحال في الهيأت المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينارطوبة اويبوسة لانها اما ان تسهل تفرقها واتصالها وتركها الشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او تصعب فتكون يابسة واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فلغيرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنها جسم او ينتمي الى هاتين انما اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك) * التفسير * قال الشارح رضي الله عنه وارضاه لما فرغ من الكلام

والادراك هو منشاء هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ماقال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ماذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب * تنبيه * (الشيء قد يكون محسوسا عند مايشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند مايكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لايجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض لايقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا) لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لاينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لايشاركه فيها غيره والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط لامن

في اجرام السموات شرع بعد ذلك في الكلام على الاجسام العنصرية وذكر في هذا الفصل القوى الاولية التي بها يتم الفعل والانفعال من الاركان واعلم ان الشيخ عدههنا قوى كثيرة وجعل بعضها مهيأة نحو الفعل وجعل بعضها مهيأة نحو الانفعال فيجب علينا ان نتكلم في امور احدها في حقيقة القوة وقد مضى الكلام فيها وثانيها ان نتكلم في القوى المهيأة للفعل والقوى المهيأة للانفعال واعلم ان القوة ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة للانفعال بل الفاعل هو الذات التي قامت القوة بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحرقة هو القطن لا القوة القائمة به ولكن تهيؤ الذات اما للفاعلية اوالمنفعلية لابد وان يكون لاجل هذه القوى القائمة بها فهذه القوى تكون مهيئة للذوات نحو الفعل والانفعال اي يكون علة لتهيؤ الذات للفاعلية اولتهيؤها للمنفعلية فهذا هوالمراد من القوة المهيأة نحو الفعل والقوة المهيأة نحو الانفعال وثالثها تعريف القوى المذكورة في هذا الموضع اما القوى الفعلية فست * الحرارة *والبرودة *واللدغ * والتخدير *والطعم *والرائحة * واما الانفعالية فست ايضا * الرطوبة *واليبوسة * واللين* والصلابة *واللزوجة *والهشاشة* فنقول ذكر الشيخ في الحدود ان الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله وتصعيده اللطيف واعلم ان التخلخل قديعني به رقة القوام فحينئذ يكون من باب الكيف والتكاثف المقابل له الغلظ وقد يعنى به انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب وهو من باب الوضع فيكون التكاثف المقابل له هواجتماع الاجزاء وخروج الجسم الغريب عما بينها ثم ان الحرارة لما كان من شانها التلطيف والرقيق كانت مفيدة

حيث هو شيء اخر سواء اخذ وحده اومع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيآت وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لايدرك مايدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا واذ لك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين ولان لاتقع الاعلى واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها اليها لاتختلف هي باختلاف تلك المعنى ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لايباين عمروا بالانسانية ولابما تقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بتشخصه المادي ثم بماتستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غيرتام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لاتكون غريبة عن الماهية وايضا لاتكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لاتكون مثل هذه الغواشي عند مايكون الشيء محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقداورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لاتنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لايمكن ان تكون جزأ من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذا تلك الصورة ليست بمجردة ولايشترك فيها واجاب بان الانسانية

للتخلخل الذي من باب الكيف ومن حيث انها يجمع بين المتشاكلات ويفرق بين المختلفات فهي يفيد التكاثف الذي من باب الوضع الذي هو عبارة عن اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع وخروج الجسم الغريب عما بينها او ذكر في تعريف البرودة انها كيفية فعلية يفعل جمعا بين المتجانسين وغير المتجانسين بحصرها الاجسام بتكثفها وعقدها اللذين من باب الكيف ثم قال لو يجب ان تسقط من الحدين ما اوردناه تفهيم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي ولقائل ان يقول السيد قد ذكرتم في المنطق ان من جملة الاغاليط في الاقوال الشارحة تعريف الشيء بما هو اخفى منه ومعلوم ان العلم بحقيقة الحرارة اجلى من العلم بكونها جامعة للمتجانسات ومفرقة للمختلفات ومحدثة للتخلخل الذي من باب الكيف والتكاثف الذي من باب الوضع فان كل احد ببديهية عقله بل كل حيوان بمقتضى حسه يفرق بين الحار والبارد ويميز بين الحرارة وغيرها واما الافعال التي ذكرتموها للحرارة فانا لا نعلم حصولها عقيب ملاقاتها للاجسام الا بعد التعب العظيم في استقراء احوالها وتتبع جزئياتها ثم ان الاستقراء لا يفيد العلم بان جزءا يحصل عقيب ملاقاتها هذا الاثار ثم بعد القطع بذلك لا يمكن القطع باستناد تلك الاثار الى الكيفية القائمة بجسم النار مثلا لا بعد القدح في الفاعل المختار وبيان انه لا يجوز ان يكون حصول هذه الاثار عقيب ملاقاة النار لان الفاعل المختار اجرى العادة بخلق تلك الاثار عقيب ملاقاتها ومعلوم ان اثبات كل واحد من هذه المراتب يستدعي بحثا دقيقا ونظرا طويلا فكيف يجوز ان يجعل ذلك معرفا لحقيقة الحرارة التي كل من له حس سليم يدركها ويميز بينها وبين كل ما عداها واما الطعوم والروائح فلما عجزوا ان يذكروا الكل واحد منها اثرا خاصا اعتقد وابسبب ذلك ان حقايق الطعوم والروائح غير معلومة لهم وهذا خطأ بل التحقيق في هذا الباب ان يقول لا شك ان التعريف يستدعي ركون المعرف مجهولا والمعرف معلوما ولا يجب ان يكون العلم بكل شيء مستفادا من العلم بشيء آخر والالزم الدور

المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذلم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقد صورة كلية مجردة وليس الامر على ماظنوه بل التحقيق على ماذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزأ منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون او كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه وتدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماه المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج **قوله** (واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته

ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله من جانب ما من شانه ان يعقله) اقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر

اوالتسلسل بل لابد من الانتهاء الى تصورات بديهية فطرية غنية عن الاكتساب واولى الاشياء بذلك ما يجده الانسان من نفسه كالمه واذاته وكشهوته وغضبه او يدركه بحواسه كمدركات الحواس الخمس فان ماهية كل واحد من هذه الاشياء يكون متصورة لكل احد ﴿ ١٤٥ ﴾ تصورا فطريا بديهيا فمن حاول تعريفها لا يمكن الا بما هو اخفى منها

اوعما تساويا والامران باطلان فعلمنا ان التعريفات التي ذكروها للحرارة والبرودة وغيرهما تعريفات باطلة لا ذكرهم لهذه الاثار للحرارة والبرودة افادهم زيادة معرفة لماهيتها ولا عجزهم عن ذكر اثار صادرة عن الطعوم والروائح يمنعهم من الاحاطة بحقائقها فهذا هو التحقيق في هذا الباب واما اللدغ والتخدير فاعلم ان اللدغ منسوب الى الحرارة والتخدير الى البرودة وذكر في القانون ان اللدغ هو الذي له كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد وذكر في المخدر انه البارد الذي يبلغ من تبريده للعضو الى ان يصير جوهر الروح الحاملة اليه قوة الحس والحركة باردا ومزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية فهذا شرح ما اورده من القوى الفعلية واما القوى الانفعالية فمنها الرطوبة وذكر في الشفا انها في المشهور عبارة عن البلة اي كون الجسم بحيث يلتصق بالغير وهو باطل فان الجسم كلما كان ارطب كان اقل

التصاقا بالغير فان الماء ﴿ ١٩ ﴾ الصافي جدا اذا غمس الاصبع فيه ما كان يلتصق منه بالاصبع اقل مما يلتصق من الماء الغير الصافي او الدهن الى العسل فعلمنا ان الالتصاق ليس خاصية الرطوبة ولما بطل هذا الاعتبار لم يبق للرطوبة الا سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تركها فيكون رسمها انها الكيفية التي بها يكون الاجسام

الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما سيجيء بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعني مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه مما لم يبينه بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لانا في تعقلها نعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هي الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان تؤخذ من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولا وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته

سهولة القبول للاشكال الغريبة سهولة الترك لها واليبوسة هي الكيفية التي تكون بها الجسم عسر القبول الاشكال الغريبة وعسر الترك بعد قبوله لها ولقائل ان يقول الاستدلال على ان الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل القبول الاشكال اوعن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير استدلال في امر لفظي لان هذين الامرين اعني سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق بالغير امران متغايران في ماهيتهما ولا ينكر هذا التغاير اصلا فلا يبقى ههنا الا النزاع في اطلاق لفظ الرطوبة على واحد منهما وذلك لايفيد فائدة علمية بل الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاده الاستمساك عن التشتت ومعلوم ان ذلك لايحصل الا اذا جعلنا الرطوبة عبارة عن البلة الاترى ان الهواء اذا اختلط بالتراب اليابس جدا فانه لايفيده استمساكا عن التشتت وايضا اتفقوا على ان النار يابسة مع اتفاقهم على انها الطف الاجسام وارقها قواما فان الجمود والتكاثف خاصية البارد والسيلان خاصية الحار فلما اتفقوا على يبوسة النار مع اتفاقهم على رقة قوامها وسهولة قبولها الاشكال الغريبة علمنا انه لايجوز ان يكون الرطوبة عبارة عما ذكروه واما الحجة التي ذكروها فهي ضعيفة جدا لانا لانفسر الرطوبة بالالتصاق على الاطلاق بل بالكيفية التي لاجلها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه ومعلوم ان هذه الكيفية في الدهن والعسل ليست باكمل منها في الماء فلا يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء وهذا القدر كاف في القدح في هذه الحجة ثم عليك بما قررناه من كتب في الاسباب ارطب بل الواجب ان نجعل الرطوبة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الالتصاق بالغير سهل الانفصال عنه واليبوسة عبارة عن الكيفية التي بها يكون الجسم عسر الالتصاق بالغير عسر الانفصال عنه فان قيل اليس سلمتم ان الكيفيات ❊ هذا ❊

لابد بعمل عامل كما سيأتي بيانه *اشارة* (امالك نشرع الان في ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع) اقول لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما سبقها المامضي ولبناء ما سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لايمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بتأدية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة وذاكرة وانما سمي الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لاتتم الا بجميعها وابتداء الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ماهو اقرب الى العقل **قوله** (اليس قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لاعلى سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير

هذا الطعم وان اصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضى عليهما جميعا فهذه قوى) اقول هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله الىس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدى البصر كالمشاهدة والحاصل ان الوجود فى الخارج كنقطة والمرئى كخط والنقطة المتحركة ترتسم فى البصر عند وصولها الى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما وتزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل فى آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شئ آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية فى البصر فيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن ههنا قوة قد بقى فيها الارتسام البصرى مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصة اخرى لهذه القوة وهى التى لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات فى الهواء بان يكون كل تشكل يحدث فى جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ماليس فى الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك فى البصر والعلم بان البصر لا ترتسم فيه الا صورة المقابل ليس ببرهانى والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل بعده يقتضى الخلاء فان التشكل انما حدث فى الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضى احاطة النهايات بالخلاء وعن الثانى ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ماليس فى الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون فى حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر

المحسوسة لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة وهنا احتيج الى تعريف الرطوبة واليبوسة وابطال الاقوال الباطلة فيهما فنقول قد ذكر ان الفرق بين سهولة قبول الاشكال وسهولة الالتصاق والانفصال معلوم بالضرورة وان النزاع ههنا ماوقع الا فى ان المسمى بالرطوبة اى الامرين واما اللين والصلابة فاعلم ان الجسم اذا كان ينطامن وينغمز تحت الاصبع او ما يجرى مجراه قلنا انه لين وهنالك امور احدها الحركة الحاصلة فيه وثانيها حدوث شكل التقعر فيه وثالثها استعداده لقبول ذلك الانغمار وليس اللين الا هذا القيد الاخير وكذلك الصلب هو الذى لا ينطامن تحت الاصبع فهنالك امور احدها عدم الانغمار وثانيها بقاء الشكل الذى كان وثالثها المقاومة وهذا الامر الثالث ليس صلابة ايضا فان الهواء الذى فى الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه بل الصلابة عبارة عن الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الى ان اللين عبارة عن الكيفية التى بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن الشكل الحاضر والصلابة هى الكيفية التى بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن الشكل الحاضر وهذا هو الذى ذكر الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبوسة فعلى قوله يلزم ان لا يبقى الفرق بين الرطب واليابس وبين اللين والصلب واما على ما ذكرناه فالفرق بين الامرين ظاهر واما اللزوجة والهشاشة فاعلم ان اللزوجة كيفية حاصلة بالمزاج فان اللزج هو الذى يكون سهل الالتصاق وعسر الانفصال وهو مؤلف من رطب ويابس شديدى الامتزاج فسهولة التصاقه من الرطب وعسر انفصاله من اليابس واما الهش فهو الذى يكون عسر التصاق وسهل الانفصال وذلك لغلبة اليابس فيه وقلة الرطب فهذا هو القول فى ماهيات الكيفيات المذكورة ورابعها انه لما ذاجعل بعض هذه القوى مبدأ للفعل وبعضها للانفعال فنقول لان تفاعل الحار

والبارد ثبت بالبرهان وتفاعل الرطب واليابس ماثبت بالبرهان ولاشك ان البرد يفيد التكثيف واليبس والحر يفيد الترقيق والطافة فاذا الحرارة والبرودة كل واحدة منهما فاعلة فى الاخرى وفاعلتان ايضا فى الرطوبة واليبوسة اما الرطوبة واليبوسة فليس لواحدة منهما فعل فى الاخرى ولالهما ايضا تأثير فى الحرارة والبرودة فلاجرم قيل الحرارة والبرودة فاعلتان والرطوبة واليبوسة منفعلتان واما اللدغ والتحذير فقد عرفت انتسابهما الى الحرارة والبرودة واما الطعوم والروايح فلاشك فى تأثيرهما فى آلتى الشم والذوق واما اللزوجة فلانها معدة نحو الالتصاق والهشاشة معدة نحو الانفصال فلذلك كانتا من الانفعاليات واما اللين فلاشك فى كونه انفعاليا بقيت الصلابة فانها لاتعد الانفعال بل تعد اللاانفعال فلماذا اوردها فى القوى المعدة للانفعال ولعله انما اورد ها ههنا لما بينها وبين اللين من المناسبة وخامسها ان القوى الاولية للبسايط التى لاجلها يجرى بينهما التفاعل وتحدث المركبات ما هى ولم هى فنقول ان المتولدات لاتحصل من اجتماع تلك البسائط الاعند تفاعلها فيجب ان يكون فى كل واحد منها كيفية فعلية وكيفية انفعالية ثم ان الاستقراء دل على خلو البسائط عن جميع القوى الفعلية والانفعالية الاعن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فعلمنا ان هذه هى الكيفيات الفعلية والانفعالية الاولية للاركان واذا عرفت هذه الجملة فلنرجع الى شرح المتن اما قوله الاجسام التى قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللدغ والتحذير ومثل طعوم وروايح كثيرة وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع او البطئ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة فاعلم انك قد عرفت معنى القوة ولامعنى القوة المهيأة نحو الفعل او الانفعال ثانيا وحقايق هذه القوى ثالثا وانه لم جعل بعضها فعليا وبعضها انفعاليا

قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ لحجة هى ان الواحد لايصدر عنه الا واحد والمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولايحفظها والجواب ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذى هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التى تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ فى شئ واحد لايدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما فى شئ واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما فى صورة يدل على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشئ لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان اوكانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبته المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذى فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم فى صورة لايقتضى ثبوت مثله فى صورة اخرى واقول ليس الامر على ماظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا الحكم الكلى بان كل مايقبل شيئا فهو يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثانى ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة فى القوتين والذهول حصولها فى الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول فى الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة فى المدرك بل امر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل ان تكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه مامر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله فى الآلة والصورة

رابعا وانما قال الاجسام التى قبلنا احترازا عن الاجسام الفلكية فانه ليس فيهما شئ من هذه الصفات وانما خص اللدغ والتحذير بالذكر من بين افعال الحرارة والبرودة لان اظهر افعالهما فى الحيوانات هذا ان الفعلان وانما خص الطعوم والروايح بالذكر مع ان الالوان والاصوات ايضا مؤثرة فى آلتى البصر والسمع لان اثر الاولين فى الاشياء اظهر واما قوله ثم اذا فتشت وجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى يستبرد بالقياس الى الحار ويستخن بالقياس الى البارد فمعناه ان الاستقراء دل على ان الاجسام تعرى عن جميع القوى الفعالة الا عن الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما وهى التى تحس من الفاتر وهى تستخن بالقياس الى البارد وتستبرد بالقياس الى الحار ويجب ان يكون مراده بالقوى الفعالة القوى الفعالة العرضية والا لزم من كلامه جواز خلو الجسم عن الصور النوعية يعنى النارية التى هى مبدأ الحرارة واليبوسة والمائية التى هى مبدأ الرطوبة والبرودة واما قوله اعنى بهذا انك تجد فى كل باب فيها اذا اعتبرته ان جسما يوجد عدما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رايحة ولا طعم او وجدته منتهيا الى الحرارة والبرودة مثل اللدغ والتحذير فاعلم ان المراد منه بيان الاستقراء الذى ادعاه اولا وهو بين غنى عن الشرح واما قوله وكذلك الحال فى الهيات المتقدم الانفعال الى آخره فاعلم انه لما تكلم فى الكيفيات الفعلية اراد ان يتكلم فى الكيفيات الانفعالية فبدأ بالاحتجاج على امتناع خلوه الاجسام التى فى عالمنا عن الرطوبة واليبوسة على التفسير الذى فسرهما به لان الاجسام التى عندنا لا شك انها قابلة للاشكال الغريبة اصلا وهى الافلاك فهى لا يكون رطبة ولا يابسة فقد تعرى عنها جسم او يكون منتهية الى الرطوبة واليبوسة مثل اللين والصلابة والازوجة والهشاشة وقد عرفت

حالة الذهول غيرها صالحة للمدرك وان كانت حاصلة فى الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال على مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لابد لها حين تحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلى على جزئى فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس التى هى مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة والاخر بغير آلة قال والذى يدل على ابطال القول بالحس المشترك علم بالضرورة اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذى يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره فى جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد فى جزء وهو فى غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس فى عقبك وعن الثانى انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية **قوله** (وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور) اقول هذا

كيفية انفعالها الى الرطوبة واليبوسة * تنبيه * (والجسم البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الما والبالغ فى الميعان هو الهواء والبالغ فى الجمود هو الارض والهوا بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذ سخن والطف والارض اذا حليت وطباعها ولم يسخن بعلة بردت واذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق وهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث لا تستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء وذلك فى الاطراف اظهر) الشرح لما بين ان القوى العرضية الاولية التى بها يحصل التفاعل بين الاركان الاربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شرع بعد ذلك فى بيان ان الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات فالبالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء والبالغ فى الميعان هو الهوا فالبالغ فى الجمود هو الارض واعلم انك قد عرفت فى المنطق انه اذا قيل الانسان هو الناطق اقتضى ذلك كون المحمول مساويا للموضوع اى لا يكون اعم منه ولا اخص واذا كان كذلك كان قوله البالغ فى الحرارة هو النار وكذلك سائر القضايا يقتضى ان يكون محمول كل واحد منهما مساويا للموضوع واذا عرفت ذلك فنقول الناس اختلفوا فى بعض هذه القضايا ونحن نشير الى ذلك اشارة خفيفة ونحيل الاستقصاء على المباحث المشرقية والملخص اما فى القضية الاولى فقد حكى الشيخ فى الشفا عن كثير من المتقدمين انهم كانوا يقولون ان النار البسيطة لا تكون فى غاية الحرارة ثم احتج على فساد ذلك بان قال اذا كانت القوة المسخنة حاصلة والمادة قابلة للسخونة والموانع زايلة فوجب ان تحصل السخونة على ابلغ الوجوه واما فى القضية الثانية وهى ان البالغ فى البرودة بطبعه هو الماء فقد نازع فيه صاحب المعتبر وزعم ان الارض ابرد منه لان الكثافة

بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم تتادى من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها وكونها لم يتاد من الحواس دليل على مغايرتها الحس المشترك ووجودها فى الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضى عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما فى الكتاب ظاهر واما قول الفاضل الشارح الصداقة التى بينى وبين ولدى كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية ولكن الكلى لابد له من اشخاص جزئية وكلامنا فى جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذى تدركه الشاة من صاحبها فى وقت ما بعينه جزئى مدرك بغير العقل وكلامنا فى مثله **قوله** (ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هى المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب فى البطن المقدم لاسيما فى الجانب الاخير) ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التى هى الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة فى ثقبة فى الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمى الزوج الخامس الذى منشاؤه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدء اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدء اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذى مبداه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم

﴿ الدماغ ﴾

لازمـة للبرودة واللطافـة لازمة للحرارة فلما كانت الارض اكثف وجب ان تكون ابرد وانما يكون الاحساس ببرودة الماء اشد من الاحساس ببرودة الارض لان الماء للطافته يصل الى مسام اللامس والارض لكثافتها لاتصل وكذلك قال

النحاس المذاب اقوى سخونة فى نفسه من النار البسيطة وان كان اكثر منها فى الحس فان من امر يده على النار بسرعة لا تحترق به ومن امر يده فى النحاس المذاب لا بد وان تحترق والسبب فيه ماذكرنا ان النار للطافتها يسرع انفصالها عن اليد والنحاس المذاب لكثافته يبطوا انفصاله عن اليد فلا جرم يكون الاحساس بحرارة النحاس اقوى من الاحساس بحرارة النار واما القضية الثالثة وهى ان البالغ فى الميعان هو الهواء ففيه بحث لانه ان كان المراد من الميعان كونه بحيث يسهل اتصاله بغيره ويسهل انفصاله عن غيره وهذا هو البلة ومعلوم بالضرورة ان الهوا ليس كذلك وان كان المراد من الميعان كونه بحيث يقبل الاشكال الغريبة وتركها بسهولة فهذا هو اللطافة ورقة القوام وعندنا النار اولى بذلك فانا نرى ان الشئ كلما كان اسخن كان الطف وارق قواما ونرى ان الهوا كلما ازدادت سخونته ازدادت رقته ونرى ان النار التى عندنا فى غاية اللطافة والرقة فقوى فى ظنوننا انه كلما كان الشئ اسخن كان الطف وذلك يقتضى ان يكون النار الطف الاجرام واسهلها قبولا للاشكال وانركها ثم هب ان هذا الوجه الذى ذكرناه لايدل على ان النار الطف اى اطوع للتشكل بشكل الحاصر الحاوى ولكن لابد من الدلالة على ان الهواء اسهل قبولا لذلك والا تصاف انا ان فسرنا الرطوبة بالبلة كان الرطب من العناصر الاربعة واحدا وهو الماء والثلاثة الباقية يكون يابسة وان فسرنا ها بسهولة قبول الاشكال كان الرطب من العناصر الاربعة بلية وهى الماء والهواء والنار واليابس واحد وهو الارض واما القضية الرابعة وهى

الدماغ ولم يقل مطلقا فى مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين تتشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب فى البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما فى مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما فى مؤخره بالخيال اخص وانما تتادى الادراكات الحسية من الخواس بواسطة الارواح التى فى الاعصاب الى التى فى مباديها المتصلة بالروح المصبوب فى البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة فى الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة من ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسة وبواسطة الروح الذى هو مبدء مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لاتنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات بل لولا اتصال الارواح بمبدء واحد مجتمعة فى موضع بعدها للاحساس وباقى كلام الشيخ ظاهر **قوله** (والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط) قال الشيخ فى الشفا فى صفة القوة المسماة بالوهم هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلى ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدر الاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المخيلة على ما سيجئ ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المخيلة **قوله** (وتخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل مايليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعانى المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعانى وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط كانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل) معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها فى المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن

ان البالغ فى الجمود هو الارض فذلك مما لا نزاع فيها اصلا بقى ههنا بحثان احدهما ان الشيخ لما ذا صرح فى حرارة النار و برودة الماء بانهما حصلا بطبعهما حيث قال البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة بطبعه هو الماء ولم يصرح بذلك فى ميعان الهواء وجمود

الارض والثانى انه لم بدأ بذكر الحرارة وثنى بالبرودة وثلث بالرطوبة وربع باليبوسة فنقول اما الاول فذلك لانه لم يشتبه على احد ان الرطوبة واليبوسة مغايرتان للطبيعة النوعية التى هى العناصر الاربعة ولكن اكثر المتقدمين ذهبوا الى ان طبيعة النار هى الحرارة وطبيعة الماء البرودة ولان اشتباه الكيفيات الفعالة بالطبيعة الفعالة اكثر من اشتباه الكيفيات المنفعلة بها فلما وقع هذا الاشتباه فى الكيفيتين الفاعلتين ولم يقع فى الكيفيتين المنفعلتين لاجرم انه لما ذكر الكيفيتين الفاعليتين ذكر انهما تصدران عن طبع الشئ تنبيها على كونهما مغايرتين للطبيعتين استغنى عن ذكر ذلك و نبه ايضا على الحجة التى عول عليها فى ان حرارة النار ليست هى نفس الصورة وهى ان الحرارة قابلة للاشد والاضعف وما كان كذلك لا يكون صورة فنبه على صغرى هذا القياس بقوله البالغ فى الحرارة لانه انما يصدق ان هذا الشئ بالغ فى الحرارة اذا كانت الحرارة قابلة للاشد والاضعف واما فى الكيفيتين المنفعلتين لما لم يقع هذا الاشتباه لاجرم استغنى عن التصريح بكونهما صادرتين عن الطبيعة واما الثانى فلان الكيفية الفاعلة اشرف من المنفعلة والحرارة اشرف من البرودة لكونها مناسبة للحيوة وكون البرودة منافية لها فبدأ بالحرارة وثنى بالبرودة ثم قدم الرطوبة على اليبوسة لان الرطوبة عند الحرارة وحافظ لها فكان اشرف من اليبوسة واما قوله والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يشبه به الماء اذا سخن والطف واعلم ان لكل واحد من العناصر الاربعة كيفيتين وكل واحدة منهما

لها ادراك مع انها تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيهما فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها فى شيئين يقتضى حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثانى ان الشئ الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلة او كلاهما بحسب آلتين

قوله (والباقية من القوى هى المذاكرة وسلطانها فى حيز الروح الذى فى التجويف الاخير وهو آلتها) هذه هى القوة الخامسة وهى حافظة للمعانى ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شئ ذكره فى القانون واقول ان الشيخ ذكر فى القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفى فى انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال فى الشفا وهذه القوة يعنى الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا قبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هى الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك لشئ ادرك فى وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ فى آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هى قوة بسيطة بل مبدء هى فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدء فعل يتركب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال فى الشفاء فى آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام فى النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهى بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى اليه عملها واما الحافظة

فان احدى كيفيته قوية والاخرى غير قوية فلما ذكر ما لكل واحد من الكيفيات القوية شرح بعد ذلك في ذكر ما لكل واحد منها من الكيفيات الضعيفة فبدأ بالهواء وزعم انه بالقياس الى الماء حار اى له كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة وقد

ذكر ان الوسط بين الحار والبارد هو الذي يسخن بالقياس الى الماء اى يسخن بالقياس الى الماء الذي هو بارد ثم نبه بعد الدعوى على دليل صحتها وهو قوله يشبه به الماء اذا سخن والطف ووجه الاستدلال ان الماء اذا سخن ولطف تبخر والمعنى بالبخار اجزاء صغيرة هوائية مختلطة باجزاء صغيرة مائية فلما كانت سخونة الماء مقتضية لتبخره وقد ثبت ان في البخار اجزاء هوائية يدل على ان سخونة الماء سبب لانقلابه هواء فلولا ان السخونة امر طبيعي للهواء والا لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء وهذا الوجه اقناعي واما قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم يسخن بعلة بردت فاعلم ان المراد منه اثبات برودة الارض واستدل عليه بانه متى لم يسخن بعلة من خارج مثل مسامتة الشمس وسائر الكواكب فانها تبرد بذاتها وذلك يدل على ان البرودة طبيعة لها واما قوله اذا اخمدت النار فارقها سخونتها فاعلم ان المراد منه اثبات يبوسة النار واستدل عليه بان النار متى زالت السخونة عنها حدثت منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق مثل ما ذكر في الشفا من سقوط قطعة من حديد من السحاب الى الارض ومن سقوط اجسام نحاسية شبيهة بالنصل ولقائل ان يقول هذه الحجة ضعيفة جدا لان لقائل

ان يقول لم قلت ان تلك الاجسام انما حدثت بمجرد زوال الحرارة عن النار ولم لا يجوز ان يقال ان حدوثها انما كان لان اجساما بخارية روحانية صارت لكثرة حركتها قريبة الشبه من الابخرة والادخنة التي منها يتكون الحديد في معدنه ثم اذا انفصت الى كرة الاثير انطبخ البعض بالبعض وتولد منها

وهى قوة حرشها وهذه حكاية السابط وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالوضع لا من حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين ما ذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخزانة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدء الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والتحفظ هو الوهم كان مبدء الجسم في الانسان هو الناطقة وذلك منه تنبيها على القوى الجوانية قوله (واما هدى الناس الى القضية بان هذه الآلات ان الفساد اذا خص تجويفا اورث آفة فيه) هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء موضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التجويفات الحاكم فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخر قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها تحتمل ان تكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الآت لها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء آخر لانه بحث آخر قوله (ثم اعتبار ابو ذب في حاملة الصانع تعالى ان قسم الدفص الجرماني ويؤخر الاقص الروحاني ويقدر المتصرف فيهما حكما واستوعبها الاثار المتعجبة

الجديد ولابد لكم من هذا الذي قلناه لان المتقذف تارة يكون نحاسا و تارة يكون حديدا وتارة يكون حجرا ولو كان تولدها بمجرد زوال الحرارة عن النار لما اختلف هذه المتولدات واعلم انه لم يذكر كون الماء رطبا لانه لاحاجة في العلم بذلك الى البيان وقد بقي ههنا انه لما ذا بدأ في هذا النمط من

البحث بالهواء ثم بالارض ثم بالنار فنقول لانه اثبت الحرارة في الهواء والبرودة في الارض واليبوسة في النار وقد ذكرنا انه لابد من الابتداء بالحرارة ثم بالبرودة فلاجرم بدء بالهواء ثم بالارض ثم بالنار لان المطلوب اثبات يبوستها واما قوله وهذه الاربع مختلفة الصور فاعلم انه لما بين ان كل واحد من هذه الاربعة مخصوص بكيفيتين من الكيفيات الاربع المذكورة بين انها ليست مخالفة بعضها البعض مخالفة بالاعراض فقط بل وبالصورة المقومة واحتج عليه بهرب كل واحد من حيز الاخر فان النار لا يقف في حيز الهواء بل يصعد والهواء لايستقر في حيز الماء فان الزق المنفوخ اذا جعل تحت الماء قسرا احس بما فيه من المدافعة الى فوق ولم يذكر عدم وقوف الماء والارض في حيز الماء والهواء لظهورهما وقوله وذلك في الاطراف اظهر فلان الميل المستقيم يستدعيه القرب من الحيز الطبيعي فالجسم الخارج عن حيزه الطبيعي اذا عاد اليه واذا قرب وصوله الى طرف مكانه الطبيعي اشد ميلا اليه وميله عن المكان لغريب واذا ثبت ان كل واحد منها قرار عن مكان الآخر وجب ان يكون كل واحد منها منافيا بطبعه للآخر والا لكان المكان الواحد ملائما لجسم ومنافرا لمثله وانه محال واعلم ان هذا الفصل بناء على ان الفرق بين الحال المقوم

والحال الغير المقوم والكلام فيه قدمر *المسئلة الثانية * في سبب ترتيب العناصر في امكنتها وفيها فصل واحد
* تنبيه * (من ظن ان الهواء يطفو في الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لابطبعه كذبه ان الاكبر يكون

عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته) هذا تأكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء على مايذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح العالية الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هنالك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الراس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هنك باولى من ان يجعل مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هنالك صريحا بل ذكر فايدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذا حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن الذوق هذه فظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات وقد تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار *اشارة* (واما نظير هذا التفصيل في قوى

اقوى حركة واسرع طفوا والقسرى يكون بالضد من هذا وكذلك فى الحركات الاخر)* التفسير *المحصلون من الحكماء اتفقو على ان الارض فى المركز ويحيط باكثرها الماء ويحيط بالماء الهوا ويحيط بالهوا النار ويحيط بالنار الفلك ثم لاكثرون من الحكماء زعموا ان هذا الترتيب طبيعى لهذه الاجسام ومنهم من زعم ان الاجسام كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل اسبق اليه ومتى وصل الاسبق اليه طوى الاخف عليه فهذا هو السبب فى هرب بعضها عن حيز البعض وربما امكن جعل هذا المذهب سؤالا على الكلام المقدم على هذا الفصل فان على هذا التقدير لايلزم من هرب بعضها من حيز البعض اختلافها بالنوع بل يكفى فى ذلك مجرد اختلافهما بالثقل والخفة ولما احتج الشيخ بهرب بعضها عن حيز البعض على اختلافها فى الصور المقومة احتاج فى تقرير تلك الحجة الى ابطال هذا المذهب فاستدل عليه بان قال الاجسام كلما كانت اعظم كان ميلها الى احيازها الطبيعية اقوى وكلما كان كذلك كان قبولها الميل القسرى اضعف لما بينا ان الميل الطبيعى عايق عن القسرى والشئ كلما كان العايق عنه اقوى كان وجوده اضعف واذا ثبت ذلك فلو كان طفو الهوا على الماء قسريا لكان كلما كان الهواء اكثر كان طفوه على الماء ابطاء لكن التالى بالعكس فانه كلما كان الهواء اكثر كان طفوه على الماء اسرع فعلمنا ان ذلك الطفو طبيعى لاقسرى وبطل المذهب الذى ذكروه واما قوله وكذلك الحركات الاخر يعنى به سائر انواع الحركة ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ فى بيان جواز الكون والفساد على العناصر الاربعة وفيها فصل واحد * تنبيه * (قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما انشفته مدالى اى موضع شئت ولايكون ليس الا فى موضع الرشح ولايكون من الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذاً هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو فى قلل

النفس الانسانية على سبيل التصنيف وهو ان النفس الانسانية التى لها ان تفعل جوهرها قوى وكمالات) اقول يريد ذكر القوى التى تختص الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادى افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذوات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما هى تختلف بحسب الاعتبارات التى هى بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هى الكمالات الثانية وهى افعال هذه القوى قوله (فمن قواها مالها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهى القوة التى تختص باسم العقل العملى وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذايعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظرى فى الراى الكلى الى ان ينتقل به الى الجزئى) اقول قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه تأثيرا اختياريا والى مايكون باعتبار تأثيرها عما هو فوقها متكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم اوما يشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع فى العمل الاختيارى الذى يختص بالانسان لايتاتى الابادراك ماينبغى ان يعمل فى كل باب وهو ادراك راى كلى مستنبط من مقدمات كلية اولية اوتجربية اوذايعة اوظنية يحكم بها العقل النظرى ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الراى الكلى من غيران يختص بجزئى دون غيره والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية اومحسوسة الى الراى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده فى معاشه ومعاده *اشارة*(ومن قواها مالها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهى المشكوة وتتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ بها لاكتساب الثوانى امابالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت اضعف اوبالحدس فهى زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهى

الزجاجة والشجرة الباقية منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذى يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولانى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار) اقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى الاستكمال وتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فانها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون الامى المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذى لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها حينئذ بالهيولى الاولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهى حاصلة لجميع اشخاص النوع فى مبادى فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة يسمى عقلا بالملكة وهى ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التى هى العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة ومراتب الناس يختلف فى تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما انفسهم اليها يبعثها على حركة فكرية شاقة فى طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق اولا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجىء اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهى ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمالها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال فى نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولانى الى درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس فى استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار

الجبال فيضرب الصرهواها فيجمد سحابا لم ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد عن بخار متصعد ثم نرى ذلك السحاب يهبط ثلجا لم يغشى ثم يعود وقد يخلق النار بالقساطات من غير نار وقد يحال الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية يشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة) * الشرح * المقصود من هذا الفصل بيان جواز الكون والفساد على هذه العناصر الاربعة والاستدلال بذلك على ان لها هيولى مشتركة واعلم ان العناصر الاربعة لما كانت اربعة وقع منها اثنا عشر نوعا من الكون والفساد وهى صيرورة الارض ماء او هواء او نارا وصيرورة الماء ارضا وهواء او نارا وصيرورة الهواء ارضا او ماء او نارا وصيرورة النار ارضا وماء او هواء وليس لاحد ان يدعى ان ستة منها متكررة لان انقلاب الارض ماء غير انقلاب الماء ارضا ولا يلزم ايضا من صحة احدهما صحة الآخر الا بالبرهان ثم ان الشيخ اقتصر من هذه الاقسام على ايراد اربعة اولها انقلاب الهواء ماء وثانيها انقلاب الهواء نارا وثالثها انقلاب الارض ماء ورابعها انقلاب الماء ارضا واعلم انه متى صحت الاقسام الثلاثة الاول فقد صح جميع الاقسام لانه اذا ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الارض مثل هيولى الماء ثم اذا ثبت بعد ذلك انقلاب الماء هواء ثبت ان هيولى الماء مثل هيولى الهواء فهيولى الارض المماثلة لهيولى الماء وهيولى الماء المماثلة لهيولى الهواء وجب ان يكون مماثلة لهيولى الهواء لان مثل المثل مثل ثم اذا ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت كون هيولاه مثلا لهيولى الكل ❁ الحيوانات ❁ بالطريق المذكور فاذا هذه الاقسام الثلاثة كافية فى ان للعناصر الاربعة هيولى مشتركة فاذا ثبت ذلك ثبت سائر الاقسام ضرورة ان ما يصح على الشىء يصح على مثله هى تهمنا ابحاث ثلثة احدها ان الاقسام

الثلثة المذكورة كافية في اثبات المطلوب فلماذا اورد الشيخ قسما رابعا فانه بين انقلاب الارض ماء والماء ارضا مع ان المطلوب حاصل بذكر كل واحد منهما وثانيها ان هذه الاقسام وان كانت وافية بالمطلوب الا انه لو بين انقلاب النار هواء

والماء هواء والارض نارا لحصل المطلوب فاذا اختار الشيخ في اثبات هذا المطلوب الاقسام التي ذكرها دون غيرها وثالثها انه لماذا بدأ ببيان انقلاب الهواء ماء وثنى بانقلاب الهواء نارا وثلث بانقلاب الارض ماء وربع بانقلاب الماء ارضا فما فائدة هذا الترتيب فالجواب عن الاول ان الاقسام الثلثة الاول اوردها الشيخ بالقصد الاول واما القسم الرابع فانه ما اورده بالقصد الاول الا ترى انه جعل كل واحد من الاقسام الثلثة اصلا مستقلا بنفسه ففي الاول قد يبرد الاناء بالجمد الى آخره وفي الثاني قال وقد يخلق النار بالنفاخات وفي الثالث قال قد يحل الاجساد الصلبة واما في الرابع فلم يقل قد يجمد مياه جارية بل لما ذكر انحلال الاجساد الصلبة عطف عليه القسم الرابع فقال كما قد يجمد مياه جارية وهذا منه تنبيه على انه انما ذكر الرابع لما بينه وبين الثالث من التعلق وان كان لا حاجة اليه في نفس المقصود واما الثاني فجعله ان الاقسام الاخر وان كانت مفيدة للمطلوب الا ان فيها ما يعسر اثباته مثل انقلاب الهواء ارضا وانقلاب الارض نارا ومنها ما يكون اثباته ظاهرا جليا مثل مقابلات الاقسام التي ذكرها الشيخ فان من المشهور ان الماء ينقلب هواء بالسخن لكن ليس هو بمشهور ان الهواء ينقلب ماء وكذلك مشهور ان النار عند الانطفاء ينقلب هواء وليس بمشهور ان الهواء ينقلب نارا فلو ان الشيخ اثبت المطلوب بهذه الاقسام لكان تمام الايضاح انما يحصل بايراد امثلة من الاقسام التي اوردها ويصححها بالدلالة فيكون ذلك تطويلا من غير فائدة ولما صح المطلوب بهذه الامثلة استغنى عن هذا التطويل واما الثالث

الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب توجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه شهد به سائر كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو زيت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى فهي زائدة الحقها النساخون خطاء والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيأ بها لاكتساب الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذ تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل انور الله تعالى وهو قوله عز وجل * الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم * مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكوة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح يشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح

فنقول انه انما بدأ ببيان صحة انقلاب الهواء ماء لان الطريق الجيد من التعليم ان يبدأ بالاسهل ويترقى الى الاصعب والسبب فى زوال الصورة الهوائية الى الصورة المائية هو زوال الحرارة والسبب فى زوال الصورة الهوائية الى الصورة النارية هو زوال الرطوبة ولما كان زوال الحرارة عن الهواء اسهل واقرب الى الافهام من زوال الرطوبة عنه لاجرم كان تصور انقلابه ماء اسهل من تصور انقلابه نارا فلهذا قدمه عليه واما انقلاب الارض ماء فهو اصعبها تصورا فلذا اخره ثم شبهه بانقلاب الماء ارضا لان ذلك قد شاهده بعض الناس فشبهه به ازالة للاستبعاد ويجب ان يعلم ان الكلام فى امثال هذه الامور اقناعى ضعيف جدا ولولا انى التزمت استخراج الفوائد من الفاظ هذا الكتاب تنبيها للملدة على وقوفى من هذا الكتاب على مالم تقف عليه احد ممن سبقنى وانى ما اقدمت على الاعتراض جزافا والا لما كنت اجوز تضييع زمانى فى مثل هذه الكلمات ولنرجع الى المقصود فنقول هذا الفصل مشتمل على اربعة مباحث البحث الاول فى انقلاب الهواء ماء واعتمد الشيخ فى اثبات ذلك ههنا على وجهين وانا اقرر كل واحد منهما على افضل الوجوه الاول ان الاناء الفضى والنحاسى اوما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى برد جدا فانه يجتمع على اطرافه قطرات الماء فتلك القطرات لاتخلو اما ان يقال ان الاجزاء المائية كانت مبثوثة فى الهواء الذى يليها لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء لها ما كانت تمكن من ان تخرق اتصال الهواء وتنزل وتجتمع على اطراف الكوز فلما برد الاناء بالجمد جدا ايضا حتى يبرد الهواء القريب منه جدا فزالت السخونة عن تلك الاجزاء ﴿ ثم ﴾ الصغيرة المبثوثة فى الهواء فثقلت ونزلت واتصلت فاجتمع على الكوز بسبب ذلك قطرات وهذا هو السبب الذى ذكره صاحب المعتبر اويقال ان تلك القطرات انما حصلت على سبيل الترشح مما فى داخله او يقال ان الهواء

لكن الحق المستفاد هو غاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذى يخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية * تنبيه * (لعلك تشتهى الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينة بالتخيل فى اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط اوما يجرى مجراه مما يصار به الى العلم المجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون فى الباطن وما يجرى مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط فى الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له اوفى حكمه) اقول لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او الحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله فى تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل فى اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون فى الجزئيات اكثر لانها فى الكليات يكون مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون فى الباطن اشارة الى الصور والمعانى المخزونتين فى الخيال والذاكرة وقوله وما يجرى مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر حركة فى المعانى من المطالب يطلب بها مبادى تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تأدت ويتم اذا تأدت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب فى الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق اولم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله اوفى حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لايكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لايسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور فى الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمهما وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين فى هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط فى الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب

انقلب ماؤوجه الحصر ان هذه القطرات المائية اما ان يقال انها كانت ماقبل اجتماعها على طرف الكوز اوما كانت كذلك فان كانت ماء فاما ان يقال انها من الماء الذي في الكوز وهوالذي يكون على سبيل الترشح اومن الاجزاء التي في خارج الكوز واذا عرفت الحصر فنقول القسم الاول باطل لان تلك القطرات كلما نحيناها اجتمعت مرة اخرى ولو كان السبب ماقالوه لما كان الامر كذلك لا في المرة الاولى لما برد الهواء المحيط بالكوز وردت جملة الاجزاء المائية المبثوثة فيه ونزلت على طرف الكوز فحينئذ لم تبق في الهواء المحيط بالكوز شئ من الاجزاء المائية واذ كان كذلك وجب ان لا تجتمع القطرات كرة اخرى لكنا نرى انا كلما ازلنا تلك القطرات اجتمعت مرة اخرى وهوالمعنى بقول الشيخ كلما انطته مدفعها فساد هذا القسم واما الترشح فهو ايضا باطل اما اولا فلان الماء الحار الطف فيكون اقبل للرشح لكن الامر المذكور لايحصل عن الماء الحار واما ثانيا فهذه القطرات ربما اجتمعت على موضع من الكوز فوق الموضع الذي يماسه الجمد والرشح انما يكون في الموضع المجاور للمترشح وما ثالثا فلان ذلك الجمد يكون بحيث لايتحلل منه شئ مع انه يجتمع تلك القطرات بل كلما كان الجمد ابعد عن التحلل كان المعنى المذكور اتم ولهذا قال الشيخ وليس لايكون الافي موضع الرشح والبقل ولايكون في موضع الرشح لان المقصود ليس هذا الامر لايحصل من الرشح بل بقي ان هذا الامر لايحصل من الرشح ولما بطل القسمان ثبت القسم الثالث وهو انه استحال ماء فان قيل اذا كانت برودة الاناء تقلب الهواء ماء فلماذا لم ينقلب الهواء المحيط به بكليته ماء ثم اذا انقلب الهواء ماء لابد وان يسيل ذلك الماء فحينئذ ينجذب اليه هواء اخر لاستحالة الخلا فينقلب ذلك ايضا ماء حتى انى سيل عظيم بسبب ان برودة الكوز تقلب الهواء ماء فنقول يحتمل ان يكون السبب فيه

ثم قسمه الى مايقترن بشوق فيعدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به فيتأخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة الحق على التناقض الصريح **قوله** (ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للانسان فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لايعود عليه الفكرة رادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة) اقول يريد بيان امكان وجود القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية و بطوءها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس وتلك المراتب حد انقصان وكمال وحد النقصان هو ان يثبت جميع افكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما مايمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة اوقريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقتضي يشتمل على الحدود الوسطى لاتقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وباقي الكتاب ظاهر **قوله** (فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك ستتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شئ غير جسم ولافي جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم اوجسم) اقول يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضته المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هوالذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما ترتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولاجسماني وان كل ما ترتسم فيه صورة محسوسة اومتعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يثبتهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ماياتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشئ وجود صورته في المدرك على مامر والذهول عنه

مع امكان ملاحظته هو عدم ما التلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اى وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان فى اول الامر فههنا شئ غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا واما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا يقبل الانقسام لما سياتى فاذن يجب ان يكون شئ غيره بالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هى نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسمانى ولا بنفس وهو العقل الفعال فقوله (وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها) تذكر لما ذكره من قبل وقوله (وان الصورة اذا كانت حاصلة فى القوة لم تغب عنها القوة) اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل وقوله (ورايت القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها) بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك تقتضى تجددا ما لتلك الصورة وقوله (فيجب اذن ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما تتم به ذلك) قوله (واما فى القوة الوهمية التى فى الحيوان فقد يجوز ان يقع بهذا الزوال على وجهين احدهما ان تزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثانى ان تزول عنها وتحفظ فى قوة اخرى هى لها كالخزانة وفى الوجه الاول لا بد من العود لا بتجشم كسب جديد وفى الوجه الثانى مستعود ويلوح له عن الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن فى الصورة الخيالية المستحفظة فى قوة جسمانية فيجوز ان يكون الخزانة لها عضوا وفى قوة عضو والذهول عنها القوة فى عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزى) اشارة الى ما قررنا من امر القوى الجسمانية وقوله (واما لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل تقال

ان الماء الطف من الآناء فيكون تسخنه عن الهواء الحار اسهل من تسخن الآناء واذا كان كذلك فالآناء اذا برد واحال الهواء الملاصق به ما التصق ذلك الماء بالآناء ويسخن عن الهواء فمع وصول برودة الاناء الى الهواء فلا جرم لم ينقلب الهواء ماء ولهذا السبب متى ازالت القطرة الملتصقة بالاناء عنه حصلت عليه قطرات اخر ولقائل ان يقول نحن نعلم بالضرورة ان برد الهوى المحيط اللطيف بالآنية بسبب برودة الآنية ليس اعظم من برد الهوا المحيط بالارض الجمدى فى صميم الشتاء بل من برودة الهوا فى الموضعين الذين تحت قطبى العالم فى الوقت الذى يكون الشمس غاربة عنهم ستة اشهر فلو كان تبرد الهوى المحيط بالآنا المذكور يقتضى انقلابه ماء لكان تبرد الهوى فى الصورتين المذكورتين اولى بان تقتضى انقلابه ماء ثم ... انقلب ذلك ما اعانت برودة ذلك الماء على برودة الهوى المحيط به فيزداد ذلك الهوا بردا فيكون انقلابه الى المائية اولى وعلى هذا الترتيب يلزم ان ينقلب كل الهوا الذى هناك ماء ولما لم يكن الامر كذلك علمنا ان برد الهوا لا يقتضى انقلابه ماء فبطل ما ذكره الحجة الثانية انه قد يكون صحو فى قلل الجبال فيضرب الصر هواءها فينقلب ذلك الهوى سحابا ماطرا قال صاحب الصحاح الصر بالكسر برد يضرب النبات واعلم ان هذه الحجة تجربية والشيخ حكى عن نفسه انه شاهد الهوا الصافى اصفى ما يكون وبالجملة على ما يكون فى الشتاء من الصفا ينعقد دفعة من غير بخار يصعد اليه او ضباب ينساق نحوه ويصير سحابا ويأتى الارض ويتكرر عليه ثلجا بكلية مقدار رمية فى رمية فيصير الهوا صافيا لحظة ثم ينعقد ﴿ ١١ ﴾ مرة اخرى ويلزم من هذا الدور حتى انه يتضرر من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم لو سال لعم واديا كبيرا وليس ذلك الا هواء قد استحال ثلجا وماء ولقائل ان يقول الاعتراض المذكور على الحجة الاولى لازم ههنا

مع مزيد اعتراض ذكره صاحب المعتبر فقال يحتمل ان يقال الاجزاء المتصعدة المتعرفة الى الجو اليسا رد لما عرض لهما برد هبطت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاجتمعت فصارت سحابا ونزل ثلجا ولو كان ذلك بسبب البرودة لكان بعد نزول الثلج

وجب ان يكون انقلاب الهواء الى الماء اولى لان البرد حينئذ يكون اشد بسبب الثلج ولان يوم الصحو عن المطر ابرد من يوم نزول المطر ولكان يلزم ان لا يحصل الصحو الا لابخرة قوية تحدث فى الهواء ولما لم يكن كذلك بطل ما قالوه البحث الثانى فى انقلاب الهوا نارا والدليل عليه ما ذكره من انه قد يخلق النار بالنفاخات من غير نار وكيفية ذلك ان الكبراذ الح عليه بالنفخ وخنق الهواء ولم نزل ان يخرج و يدخل فانه عن قريب يستحيل ما فيه نارا البحث الثالث فى انقلاب الارض ماء والدليل عليه ما ذكره من انه قد يحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة وكيفية ذلك انا نشاهد ان الملح تصلبه السخونة ثم اذا وضع فى موضع ندى انحل كله ماء وكذلك النوشادر فمن اراد حل بعض الاجساد الصلبة فليقلب طبيعته الى الملحية تكثر السحق كالنوشادر وما يجرى مجراه فلذلك قال صاحب الاكسير فى باب الحل اجعل الاشياء ملحا والتراب اذا احترق جدا ثم خلط الماء فانه يحصل من مجموعهما الملح الذى ينحل فى الرطوبة بالكلية فهنالك قد صار التراب ماء البحث الرابع فى انقلاب الماء ارضا والدليل عليه اما اولا فلانه اذا صح انقلاب الارض ماء صح انقلاب الماء ارضا على ما مر تقريره واما ثانيا فلانه قد شوهد مياه خرجت من منابعها فانعقدت

هنالك احجارا مخصوصة واعلم ان هذه الادلة مبنية على مقدمات محسوسة فمن لم يحس بها اولم يجدها لم يمكنه التصديق بها ثم بعد تسليمها ففى صحة الاقيسة المركبة عنهما ابحاث طويلة ولقد اورد بعض اصحابنا عليه سؤالا آخر فقال انتم تجوزون الاستحالة فى الكيف مع بقاء الصورة النوعية

انا نحن نجد فى المعقولات نظير هاتين الحالتين اعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسمانى ولا منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشئ من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم فى جسم) اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة **وقوله** (فبقى ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات) نتيجة ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينة لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن جسم لا يكون مفارقا **وقوله** (اذهو جوهر عقلى بالفعل) اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلى بالفعل لان الجسم لم يمكن ان ترتسم فيها لانه جوهر غير عقلى والنفس لم يمكن ان ترتسم فيها لانها جوهر عقلى لا بالفعل بل بالقوة **وقوله** (اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة) اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هى علل الاستعدادات الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات والادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلى **وقوله** (واذا اعرضت النفس عنه الى مايلى العالم الجسدانى اوالى صورة اخرى انمحى المتمثل الذى كان اولا كان المرآة التى كانت يحاذى بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس اوالى شئ آخر من الامور القدسى) اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها فى الجسمانيات اشبه شئ بالنفس المستفيضة عن المجردات **وقوله** (وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال) اشارة الى السبب الذى به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان فى القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال فى مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب

فلا تجوزون ان يقال ان الماء اذا صار هواء فاسد ذلك لان صورته المائية قد زالت بل لان كيفيته من البلة والبرودة قد زالت وان كانت الصورة المائية باقية وكذا القول في سائر الاشياء التي ذكروها ومع قيام هذا الاحتمال لايثبت الكون والفساد ثم نقول اذا ثبت هذه المسائل الاربعة ثبت ان العناصر قابلة لان تتصف مادة كل واحد منها بصورة الآخر فيجب ان يكون لها هيولى مشتركة على مامر تقريره وبالله العصمة والعون والتوفيق

* المسئلة الرابعة * في ان الاسطقسات والاركان ليست الا الاربعة المذكورة فصل واحد * اشارة وتنبيه * (هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحرى ان تتم بمباعدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق يتحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه) * التفسير * لما تكلم في صفات هذه الاجسام الاربعة اراد ان يبين انها هي الاصول للكون والفساد الموجودين في عالمنا هذا وانها هي الاركان الاول واعلم ان اعتبار كونها اصولا للكون والفساد لان الركن جسم بسيط هو جسم ذاتي للعالم واصل الكون والفساد هو الذي يكون محلا لهما فكون هذه الاربعة اركانا امر يعرض لها بالنسبة الى العالم وكونها اصولا للكون والفساد امر يعرض لها لا بالنسبة الى العالم بل بالنسبة الى الكون والفساد واحد الاعتبارين مغاير للثاني ثم ان الشيخ بين اولا في هذا الفصل انها هي الاركان لعالمنا هذا وثانيها انها هي الاصول
للكائنات الفاسدات وانما قدم الاول على الثاني لان اعتبار كون كل واحد منها جزأ من اجزاء العالم حالة طبيعية عرضت لكل واحد منها بالنسبة الى كل العالم وكون كل واحد منها اصلا للكون والفساد حالة له بالنسبة

يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر في شيء لايجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجريده وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل في ما هو حافظ لها * اشارة * (هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل) اقول لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان تحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولاشك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقدم ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى ومنها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشية النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما اقول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية * اشارة * (كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعدادا نحو قبول مجردا تها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك بمشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصص معنى عقلي لمعنى عقلي) اقول لما ذكر حصول الاتصال للعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان تكثر تصرف

الى امر غير طبيعي له والامر الطبيعي متقدم على غير الطبيعي فلا جرم كونها اركانا قبل كونها اصولا فلاجرم
قدم بيان كونها اصولا فاما بيان انها هي الاركان لهذا العالم فهو قوله فبالحرى ان تتم بها عدة ذوات الحركة
المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق بنحو ونفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف
ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء وانما يحتاج ههنا الى بيان امرين احدهما تفسير الثقيل والخفيف المطلقين وغير المطلقين وثانيهما بيان ان هذه الاربعة يكفي في ان تتم بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة فانا متى بينا ذلك ثبت ان اركان عالم الكائنات ليست الا هذه الاربعة اما الاول فالثقيل المطلق هو الذي او لم يمنعه مانع لا يطبق مركز ثقله على مركز العالم حتى يكون راسبا تحت الاجسام كلها والخفيف المطلق هو الذي او لم يمنعه مانع لتحرك حتى تماس سطحه سطح الفلك واما الثقيل الاضافي فانه يعتبر ذلك على وجهين احدهما هو الذي بطباعه يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين حدى الحركة المستقيمة حركة الى الوسط لكنه لا يبلغه وقد يعرض له ان يتحرك عن الوسط مثل الماء فانه اذا حصل في حيز النار والهواء تحرك منهما الى الوسط ولم يبلغه واذا حصل في حيز الارض بالحقيقة وهو الوسط تحرك عنه بالطبع ليطفو عليها فلاجرم كان ثقل الماء اضافيا من هذا الوجه وثانيهما ان الماء اذا قيس الى الارض نفسه وكانت الارض سابقة الى الوسط فيصير الماء عند الارض خفيفا فهو يكون ثقيلا بالاضافة من هذا الوجه وهذا الوجه قريب من الاول الا انه
مغاير له فان هذا باعتبار انه وان شارك الارض في حركته الى الوسط لكنه يتخلف عنه واما ذلك باعتبار انه
لا يريد من الوسط الحد الذي تريده الارض بعينه واذا عرفت الثقيل المضاف فقس عليه الخفيف المضاف
وانما قال الشيخ ثقيل ليس بمطلق ولم يقل ثقيل مضاف فاما اولا فلان القضية تصير منفصلة حقيقية بالعبارة الاولى

النفس والخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المعاني الوهمية كمعاني هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بادراتها في المثل و باستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما نشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب *اشارة* (ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع) اقول يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط الآلات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها

دون الثانية واما ثانيا فلان الوجه الاول من الوجهين المذكورين في بيان ان ثقل الماء اضافي لايقتضي عند التحقيق كونه اضافيا لان حاصله يرجع الى انه لايريد حقيقة الوسط وهذا ليس من الاضافة في شيء فتسميته بالثقل الاضافي من هذا الوجه يكون مجازا واما تسميته بانه ثقيل ليس بمطلق فهو على سبيل الحقيقة فلاجرم كانت هذه العبارة اولى وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول لانسلم ان في الهواء ميلا صاعدا والالكنا اذا بسطنا كفنا واوقفناها في الهواء وجدنا فيه مدافعة الى فوق كما انا اذا وضعناه تحت حجر وجدنا فيه مدافعة الى الاسفل ولما لم نجد المدافعة الفوقانية علمنا ان الهواء ليس فيه ميل صاعد بيان الشرطية انا اذا قلنا الهواء صاعد عنينا به ان مطلوبه ان يلتصق بسطح النار كما انا اذا قلنا الارض هاوية بالطبع عنينا به ان طبيعته تقتضي ان تنطبق مركز ثقلها على مركز العالم وكما ان الارض مالم يصر بهذه الحالة كان الميل المسفل موجودا فيه بالفعل فكذا الهواء مالم تصر الحالة المذكورة كان الميل الصاعد موجودا فيه بالفعل فاذا بسطنا كفنا في الهواء واوقفناها كان الهواء الذي تحت كفنا غير واصل الى الامر الطبيعي له فوجب ان يكون الميل الصاعد حاصلا فيه بالفعل والميل محسوس فوجب ان يكون ذلك الميل محسوسا واما بيان ان هذه الاجسام الاربعة يكفي في ان يتم بها عدد الاجسام المستقيمة الحركة فلانك قد عرفت ان الجهة الحقيقية اما الفوق واما السفل وثبت ان كل جسم يتحرك الى جهة فاما ان يكون مطلوبه الحصول في نفس تلك الجهة او القرب منها فاذا الاجسام المستقيمة الحركة لايمكن ان يزيد على هذه ﴿ ان ﴾ الاربعة فانها اما ان يكون طالبه لنفس الفوق او القرب منه او لنفس السفل او القرب منه وقد ثبت ان النار طالبة لنفس الفوق فيمتنع ان يكون ههنا جسم آخر مخالف بالماهية للنار ويكون طالبا ايضا لنفس الفوق لما عرفت

جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما ينضبط في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك

قوله (انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لايجوز ان يقارنه شيء غير منقسم) اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لايقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة وللمحل ايضا قد يكون بحيث لايقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لايحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لاتنقسم بانقسامه لانها لاتحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لايحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي الاضافات مثلا لاتحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة والمقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لايجوز

ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان فلما كانت الامكنة اربعة وكل واحد من هذه الاجسام الاربعة تستحق واحدا منها وجب ان لا يكون ههنا جسم آخر يكون مركبا من اركان هذا العالم وثبت ان هذه الاربعة كافية في كونها اركانا للعالم واما بيان

انها كافية في ان يكون اصولا للكون والفساد فلقوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه واعلم ان المراد منه الاستقراء وتتبع احوال المركبات في حالتي تركبها وانحلالها يدل على تركبها من هذه الاربعة وانه لا بد وان يكون احد هذه الاربعة غالبا عليه واما بيان ذلك الاستقراء فهو الطريقة التي يذكرها الاطباء في كتبهم في بيان ان الاسطقسات اربعة وهي مشهورة فلا حاجة لنا الى ذكرها ثم ههنا بحث في كون النار جزأ من المركبات وتقريره من وجهين احدهما وهو انا نرى النار العظيمة تنطفي عند وصول الماء والارض اليها والاجزاء الصغيرة النارية التي هي اجزاء البدن التي هي مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية الغالبة اولى بالانطفاء وثانيهما ان تلك الاجزاء النارية اما ان يقال انها نزلت عن كرة الاثير واختلطت بالمني الذي منه يكون البدن او يقال انها تكونت هناك اعني في المني والاول باطل لان نزولها عن كرة قسري فلا بد له من قاسر ولا يعرف ههنا قاسرا يقتضي ذلك والثاني باطل لان انقلاب غير النار نارا انما يكون عند حصول ما قوى الاستعداد لقبول الصورة النارية ويضعف الاستعداد لقبول سائر الصور والجزء الذي يكون نارا اذا كان مخلوطا بغير النار كان استعداده لقبول النارية اصعب من استعداده لقبول غير النارية فيستحيل والحالة هذه انقلابه نارا فان قيل لما ذا سمى الشيخ هذا الفصل بانها اشارة وتنبيه فنقول لانه جمع فيه بين مطلوبين احدهما ان هذه الاربعة كافية في كونها اركانا لهذا العالم وهو برهاني وهو المراد

ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنة اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد **قوله** (وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادئها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية اوغير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) اقول لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة اوغير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سياتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية اوغير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كانت ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل ساير المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات

من الاشارة وثانيهما ان هذه الاربعة كافية فى كونها اصولا للمركبات وهو استقرائى وهو المراد من العلية

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ فى كيفية تولد المركبات عن هذه الاربعة فصل واحد *تنبيه* (هذه يخلق منها

مايخلق بامزجة يقع فيها على سبب مخالفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها ولكل واحد من هذه صور مقومة تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل مايعرض للماء ان يسخن او يختلف عليه الجمود والسيلان ومائيته محفوظة وتلك الصور مقومات الهيولى على ماعلمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ماكانت لواحق فكذلك لاتعد الصور فى الاعراض وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها منبعثة على تلك القوى الطبيعية الخفية واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج بل استحالت فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى يكتسى كيفية متوسطة توسطا ما فى حد مايتشابه فى اجزائها وهى المزاج) * التفسير * قال الشارح رضى الله عنه وارضاه لما تكلم الشيخ على العناصر الاربعة واحوالها اراد فى هذا الفصل ان يبين كيفية تولد المركبات عنها فذكر ان المركبات انما يخلق من هذه الاربعة لاجل امتزاجها لكن لامطلقا بل بشرط ان يكون كل واحد منها على نسبة مخصوصة وتكون الامتزاجات الواقعة على تلك النسب يكون كل واحد منها سببا لاستعداد المادة لقبول خلقة معينة والخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل فان هذين الامرين اذا تقارنا حصل هناك شئ واحد به يقال للشئ انه حسن ﴿ الى ﴾ الصورة او قبيح لكن ليس المراد ههنا تلك الصورة النوعية والاجناس العالية للمركبات ثلثة المعدنيات والنبات والحيوان ثم ان المزاج كل واحد عرضا وله طرفا افراط وتفريط متى جاوز ذلك الجنس ذينك الطرفين

لان اختلاف الاجزاء الموجودة فى الكل يقتضى انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا فى الوهم وذلك كالجسم الذى هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة اوكالجسم الذى هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة والمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل فى جسم غير منقسم بالفعل وينقسم انقسام ذلك الجسم الى اجزائه اوالى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع) اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون للصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان يكون حالة فى جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين ويجب ان يكون متشابهين المجموع ايضا فلا يخلوا اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا فى كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لايكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط اولايكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة فى المقدار اوالعدد كشكل ما اوعدد بخلاف القسمين فلايكون القسمان جزئية من حيث ماهيته المتشابهة لهما هذا خلف والثانى ان المعقول الذى شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لايكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لايكون الجزءان حاصلين فلايكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله (انه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الاخر فى استتمام التصور العقلى) واشار

الى الوجه الاول بقوله (فهما ما شأنه مباينة الشرط للمشروط) واشار الى الوجه الثانى بقوله (وايضا فيكون المعقول الذى انما يعقل بشرطين هما جزأه منقسما) واشار الى الوجه الثالث بقوله (وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا) واما القسم الثانى وهو ان لايكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذى يقبل القسمة الى اجسام فباطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنة مايقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة انما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله (وان لم يكن شرطا) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله (فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ماليس له مدخلية فى تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هى ملابسة بعدلها) والى الخلف اللازم من جهة مقارنة مايقبل القسمة من المقدار بقوله (وكيف لاوهى عارضة لها بسبب ما فيه قدر فى اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التى جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اوتفريق اوزيادة اونقصان واختصاص بوضع فليست هى الصورة المفروضة) وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه ذومقدار فى اقل منه كفاية فان احد القسمين وان كان متشابها للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التى فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين اوتفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما اوزيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الاخر اونقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لايعرض الا لماديات فهى تقتضى وضعا ما لامحالة وقوله فليست هى الصورة المفروضة اشارة الى الخلف **قوله** (واما الصور الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اجزاءها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورثها

يبطل ذلك المزاج وايضا لمزاج كل نوع عرض وله طرفا افراط وتفريط متى جاوزها النوع بطل ذلك المزاج وعرض مزاج النوع جزأ من عرض مزاج الجنس وعلى هذا الترتيب عرض مزاج الصنف من النوع جزء من عرض مزاج ذلك النوع وعرض مزاج الشخص جزء من عرض ذلك الصنف وكذا القول فى العضو وهذه الجملة هى تفسير قوله هذه يخلق منها مايخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها ثم اعلم انه لم يذكر على هذه الدعوى دلالة لان من الناس من انكر حدوث الاشياء بالمزاج فان انكساغورس واصحابه كانوا يقولون بالخلط وينكرون المزاج ولا بد فى هذا المقام من دلالة قاطعة والشيخ ماذكرها واما قوله ولكل واحد من هذه صور مقومة هى مبدأ كيفياته المحسوسة فالصور النارية غير الحرارة واليبوسة والصورة المائية غير البرودة والرطوبة واعلم ان اثبات الصور النوعية قد مضى فى النمط الاول وذكر ههنا ايضا على اثباتها دليلين الاول انه ربما زالت الكيفية المحسوسة مع ان الصور النوعية باقية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول الميعان عنه مع ان ماهيته محفوظة فى الوقتين وهذه الحجة لايمكن الاستدلال بها على ان حرارة النار ليست صورتها النوعية فان النار لايبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها حتى يتمشى فيها هذه الحجة وكذلك الهواء لايبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض لايبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها الثانى الحجة العامة ان هذه الارض يقبل الاشتداد والضعف ولاشئ من الصور يقابله للاشتداد والضعف اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان القدر المعتبر فى التقويم ان زال فقد بطل المقوم فلايكون ذلك انتقاضا للمقوم بل بطلانا له وان لم يزل بل الزائل ماوراء ذلك لم يكن الاشتداد الذى كان

حاصلا فى ذات الفعل بل فى عارض من عوارضه وكذا القول فى جانب الازدياد ولقائل ان يقول الدليل الذى ذكرتموه فى ان الصور لا تقبل الاشتداد والتنقص قائم بعينه فى الكيفيات من غير تفاوت فان الكيفية اذا انتقصت وان لم يزل فى تلك الحالة امر البتة لم يحصل الانتقاص وان زال فالذى زال ان كان معتبرا فى نوعية تلك الكيفية كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك عدما لتلك الكيفية لا انتقاصا لها وان لم يكن معتبرا فيها كان ذلك زوال امر خارج عن ماهية تلك الكيفية فثبت ان الدلالة التى ذكرتموها عامة ثم هذه الدلالة ان صحت بطلت الصغرى وان بطلت بطلت الكبرى فالقياس مختل على كل حال ثم ذكر بعد هذا الفرق بين الصور والاعراض فالصور مقومات الهيولى ومعنى المقوم قد تقدم فى باب تعلق الهيولى بالصورة واما الاعراض فهى لواحق تلحق الشئ بعد تقومه بالمحل ثم لما بين ان الكيفية المحسوسة التى لكل واحد من العناصر منبعثة عن الصورة المقومة لماهيته وقد ثبت فيما مضى ان حركاتها الطبيعية وسكوناتها الطبيعية صادرة عن صورها النوعية فكان الحق عنده استحالة ان يكون للشئ الواحد صور كثيرة مقومة فى درجة واحدة لا جرم نبه ههنا على كل هذه الاشكال فزعم انها باسرها يندفع عن تلك القوى الطبيعية الحقيقية واعلم ان القوة الواحدة عندهم لا يصدر عنها اكثر من الواحد الا على الترتيب فههنا ان كانت القوة الطبيعية واحدة كان تأثيرها فى عرض واحد ثم بواسطتها فى عرض آخر وان كانت الصور كثيرة كانت ايضا مترتبة على هذا التأويل فان قيل المقصود من هذا الفصل بيان امر المزاج فلماذا اشتغل فيه بالفرق بين الصور وبين الكيفيات فنقول لانه لولا ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته والا لاستحال المزاج بيانه وهو ان العنصرين اذا امتزجا فلا بد وان يفعل كل واحد

فى ذى وضع وقبول انقسام) اقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة فى الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجود انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك فى مادة وجهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما فى جهة من الاخر غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسى ورثمها الخيالى فى ذى وضع وقبول انقسام اى فى شئ مادى والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشئ والرثم هو الختم اعنى احداث النقش الذى يحصل من الطابع فى الشئ الذى طبع عليه ولذلك يسمى اللوح الذى يختم به البيادر رثيما وهو بالخيالى اولى لان صورها منطبعة فى الخيالى من طابع هو المدرك بالحس وفى قول الشيخ ملاحظة النفس الصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية فى النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر وقد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا فى بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال فى متحيز فهو ذو وضع وكل ذى وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهى ليست بحالة فى متحيز ليس بقادح فى الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافى صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا فى اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال فى جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة التى هى قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابى البركات وهو ان

الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات فى النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب ان ماذكرتموه يقتضى كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضى كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا فى ذلك بهذه الحجة بل بغيرها * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى بالفصول المنوعة والمعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية المصنفة فاسمع) اقول الوهم فى هذا الفصل هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلى الى الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات اوغير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى بالفصول الذاتى المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلى قابلا للشركة اولم يكن فان كان قابلا للشركة كانت قسمة المعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله (انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلى بكلى يجعله صورة اخرى ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسى والنوعى لا ينقسم ذاته فى معقولاته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسى اوالنوعى ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولوكان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذى يشكك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذى كلامنا فيه) اقول هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو

عن الآخر فلا يخلو اما ان يكون انفعال احدهما عن الآخر صار المنفعل مغلوبا والمغلوب بعد صيرورته مغلوبا يستحيل ان يصير غالبا فيستحيل ان ينفعل الغالب عنه والثانى ايضا محال لان انكسار كل واحد منهما معلول صورة الآخر والعلة مع المعلول فى الزمان فلو كان انكسار كل واحد منهما بالآخر مع انكسار الآخر به والكاسر موجود مع المنكسر لزم وجود صورة كل واحد منهما حال انكسار صورة كل واحد منهما وذلك محال فثبت انه لو لم يكن صور هذه العناصر غير اعراضها لاستحال القول بالمزاج اما اذا جعلنا الصور غير الاعراض صح ان يجعل انكسار كيفية كل واحد منهما معللا بالصورة المقومة التى للآخر فحينئذ يكون الكاسر ان حاضرين عند الانكسار ولا يلزم منه محال ولما ثبت ان القول بالمزاج لا يتحقق الا بعد ثبوت ان صورة كل واحد من العناصر مغايرة لكيفياته المحسوسة لاجرم اورد هذه المسئلة ههنا واما قوله اذا امتزجت لم يفسد قواها والا فلا مزاج فاعلم ان بعضهم ذهب الى ان العناصر اذا امتزجت بطل ما لكل واحد من الصور النوعية وحصل لمجموع ذلك الجسم صورة واحدة بسيطة وهذا باطل لانه لو كان المزاج مقتضيا لفساد القوى لاستحال حصول المزاج فيكون حصول الشئ مؤديا الى عدم نفسه وهو محال بيان الشرطية ان تأثير بعض اجزاء الممتزج فى البعض اما ان يكون قبل تأثير الاخر فيه فحينئذ لا يحصل المزاج بل يكون احدهما غالبا والاخر مغلوبا واما ان يكون معا فيلزم ان يكون الصورتان موجودتين حال كونهما معدومتين وذلك محال واذا كان المزاج مؤديا اليه كان المزاج ايضا محالا فثبت ان على التقدير يلزم مما ذكره بقى المزاج فصح قول الشيخ والا فلا مزاج واما قوله بل استحالت فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها الى آخره فاعلم انه لما اورد المذهب الباطل فى المزاج وابطله ذكر بعده ما هو الحق

فى هذا الموضع ولكن ههنا دقيقة وهى ان حاصل القول فى المزاج راجع الى بقاء الطبايع النوعية التى لكل
واحد من تلك البسائط واستحال مالكل واحد منها من هذه الكيفيات الاربع من حد السورة الى درجة الفتور ولكنه
ماقام الدلالة على وقوع الاستحالة الا فى الحار والبارد فاما فى الرطب واليابس فلا
ثم فى هذه الالفاظ فوائد احدها انه قال بل
استحالت كيفياتها ولم يقل استحال كيفياتها
لان الاستحالة حركة فى الكيف والحركة
فى الكيف ليست عبارة عن تغير الكيف
فان ذلك محال بل هو تغير الموضوع
فى الكيف والفرق بين الامرين
مشهور وثانيها ان المتضادين هما
الموجودان اللذان يتعاقبان على موضوع
واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية
الخلاف ويجب ان لا يعتبر فى الضدين
ههنا كونهما فى غاية الخلاف حتى
يكون قوله بل استحالت فى كيفياتها
المتضادة شاملا للمزاج الاول والمزاج
الثانى اذ كيفيات عناصر المزاج
الثانى لابد وان يكون مكسورة السورة
بسبب المزاج الاول وحينئذ لا يكون
بينهما غاية الخلاف وثالثها ان قوله
متفاعلة فيها يعنى العناصر يكون
متفاعلة لصورها النوعية فى تلك
الكيفيات ورابعها ان قوله حتى
يكتسى كيفية متوسطة توسطا
ما فى حد ما يعنى به كيفية متوسطة
مثلا بين الحرارة والبرودة بحيث تستبرد
بالقياس الى الحار وتستحن بالقياس
الى البارد ثم الواسطة قد تكون اقرب
الى حد الطرفين منها الى الطرف
الثانى وقد تكون ابعد ومراتب القرب
والبعد غير متناهية وخامسها قوله
متشابه فى اجزائها وهو المزاج فيه
دقيقة وهى ان الجسم الحادث
بالامتزاج مركب وطبايع كل واحد من الاجزاء باقية بحالها فاذا الاجزاء حاصلة فيه بالفعل
فتكون الكيفية القائمة بكل واحد من تلك الاجزاء غير الكيفية القائمة بالجزء الآخر ولكنها تكون متشابهة لان كيفية
كل واحد منها قد فترت عن سورتها فتكون الباردة عند فتورها مشابهة للحارة عند فتورها فهذا هو المعنى بكونها

ان هذه القسمة يجوز ان يقع فى الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها
بالحقيقة لا يكون قسمة بل هى تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان
بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانسان الحاصل ليس
جزءا من الصورة الاولى اعنى الحيوان فان المعقول الجنسى كالحيوان لا ينقسم ذاته
فى معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو
حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعى كالانسان لا ينقسم الى معقولات
صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا لا تكون
نسبة هذه الانواع والاصناف الحيوان اوالانسان المقسومين نسبة
الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى
استند الشاه على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان
غير الوجه الذى يشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة
كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيطة التى لا ينقسم كجنسه العالى
اولى بان يجعله البسيط الذى استند الشابه لئلا يعرض شك من وجه

﴿ المسئلة الثامنة ﴾ فى ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول

اشارة (انك تعلم ان كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل
انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته اقول)
يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل
وابتدأ بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل
انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث
مراتب بعيدة هى العقل الهيولانى ومتوسطة هى العقل بالملكة وقريبة
هى العقل بالفعل وهى التى تقتضى ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى
شاء فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته
عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ
له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول له
ولاشك ان حصول الشئ لشئ لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له
اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شئ بالقوة على ما سيأتى
فهى انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله
بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان
العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير ضرورة

﴿ فلذلك ﴾

فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود فى هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التى مر ذكرها والمراد ان تعقل الشىء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة اسبب يرجع الى ذاته لا ينافى ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهى واما كبرى القيــاس فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشىء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل هو علم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شىء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلا لشىء فله ان يعقل ذاته فكل شىء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته **قوله** (وكل ما يعقل فمن شان ماهيــته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانمــا تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة) اقول يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثانى ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل **قوله** (فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقة ان يقارن المعنى المعقول) اقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قايم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره فى الفصل التــالى لهذا الفصل **قوله** (اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة فى الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة اوشىء اخر ان كان) اقول قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشىء معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شىء يكون فى الوجود ممنــوا بمقارنة المادة ولواحقهــا وان كان قائمــا بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منــوت الشىء ومنيته اى ابتليته وقوله اوشىء اخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا يعقل اذا كانت قائمة بعاقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **قوله** (فان كانت

متشــابهة والله اعلم * المسـئلة الخامسة * فى اثبات الاستحالة وفيها فصلان * وهم وتنبيــة * (واعلك نقول لا استحالة فى الكيف ايضا وفى الصورة ولم يسخن الماء فى جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلية ولا ما يظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جديدة مثلا فان قلت هذا فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غيــر وصول نارية غريبــة اليه واعتبر حال المسخن فى مستحصف وفى متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوله وهل الامتلاء من معلوم معدوم المنفذ يمنع البلاغ فى التسخن يمنع الفشو اذا كان لا يخرج عنه شىء يعتد به حتى يخالف مكانه فاش يعتد به واعتبر القماقم الصياحة وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبــارد من اجزائه لا يصعد لثقله) * التفســير * (لما رجع حاصل القول فى المزاج الى انه كيفية تحدث عند استحالات مخصوصة للعناصر وجب اثبات القول بالاستحالة ليتفرع عليه القول بصحة المزاج واعلم انه لما كانت العناصر اربعة ولكل واحد منها كيفيات وجب ان يكون اقســام الاستحالة ثمانية هى هــذه استحالة الارض رطبا او حارا استحالة المــاء حارا او يابسا استحــالة الهواء باردا او يابســا استحالة النار باردة اورطبة ثم انه لا يلزم من صحة استحالة جسم الى كيفية جسم آخر صحة استحالة ذلك الجــسم الآخر الى كيفية الاول مثلا لا يلزم من صحة تسخن المــاء صحة تبرد النار لان الماء والنــار مختلفــان فى طبيعتهما فــلا يلزم من صحة اتصاف احدهما كيفية الآخر صحة اتصاف الآخر بكيفية الآخر لان المختلفين لا يجب تساويهما فى الحكم والشيخ لم يذكرههنا ولا فى شىء من كتبه دلالة على صحة استحالة الرطب يابسا او اليابس رطبا بل قد اعترف فى الشفاء ان ذلك لم يصح بالدلالة ولا دلالة ايضا على صحة استحالة النار باردة والهواء صلبا بل قد دله على ان النار تصير ارضا على سبيل التكون بمعنى ان الصورة النارية تزول عنه وتحدث الصورة الارضيــة

ولكن لم يدل على ان النار مع بقاء صورتها النارية يمكن ان تزول عنها الحرارة وتحدث فيها البرودة بل
الذى بينه ههنا صحة صيرورة الماء حارا مع بقاء الصورة المائية وفيه ايضا اشارة خفيفة الى صحة استحالة
الحار باردا ولكن اكثر الكلام فى الصورة الاولى ثم اعلم ان منكرى الاستحالة اتفقوا على ان جرم الماء
لم يسخن قط بل الذى يحس بحرارته
اجزاء نارية مخالطة لتلك الاجزاء
المائية ثم انهم تحزبوا بعد ذلك
تحزبين فمنهم من زعم ان اجزاء نارية
وردت على الماء فخالطته فلما اختلطت
الاجزاء الصغيرة جدا من الحار
والبارد احس بالكل كانه حار ومنهم
من زعم ان تلك الاجزاء النارية
كانت كامنة فى جرم الماء وفى الاشياء
الارضية التى تحرق فلما برزت
من الكمون احس بها والغرض
من هذا الفصل ابطال القول الاول
والشيخ ذكر ههنا فى ابطال ذلك
وجوها خمسة الاول ان المحكوك
والمتخلخل والمخضخض قد تحمى
من غير عروض نارية غريبة اليه واعلم انه
لما اراد ان يبين ان الارض والماء
قد يسخنان مع بقاء طبيعتهما
وكذلك الهواء قد يسخن فوق
ما تستحقه لطبيعته الهوائية ذكر
الفاظا ثلثة تنبيها على هذه المطالب
فالمحكوك هو الجسم الصلب الارضى
الذى يماسه جسم اخر كذلك مماسة
قوية فهذا الجسم قد يسخن وهذا يدل
على ان الارض قد يسخن من غير
وصول نارية غريبة اليها واما المتخلخل
فقد علمت ان التخلخل قد يكون
من باب الوضع وهو انتفاش
الاجزاء وقد يكون من باب الكيف
وهو رقة القوام والمراد بالمتخلخل ههنا الثانى فان من الح على الكير بالنفخ الكثير ومنع من وصول
الهواء الغريب اليه فان ذلك الهواء يصير متخلخلا جدا وبسبب ذلك يستحق فوق ما تستحق الطبيعة الهوائية واما المخضخض
فهو الجسم الذى يغلب عليه الماء فانه اذا حرك كثيرا يسخن فهذا هو الفائدة من هذه الالفاظ الثلثة الثانى وهو انا

حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكان لها ذلك
بالامكان وفى ضمن ذلك امكان عقله لذاته) اقول اى ان كانت حقيقته
مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها
الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو
حصول الصور العقلية عندها وفى ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل
غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته
وتقدير الكلام وفى ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت
اذن ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم
الاول ان كل عاقل لشئ فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود
من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عقلا بالامكان
العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته
لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه
ان يعقل تعقله لذلك الشئ وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته
وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل
ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكذلك
ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره
وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد فى الجوهر العاقل لان حصوله
فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف
صحة الشئ على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد فى العقل
او فى الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل
مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين
فى هذا الفصل حكما واحدا وجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان
الشرطية والثانى بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله
كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون
معقولا ليس ببديهى فهو محتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان
حقيقة البارى تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة
للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس
مما ذكره الشيخ فى هذا الفصل بل هو مذكور فى الفصل الذى ذكر فيه
احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقدم الكلام فيه فايراد

﴿ الاعتراض ﴾

اذاسخنا مابين متسا وبين فى الرقة والكدورة فى انائين احدهما متخلخل والاخر مستحصف فلو كان تسخن الماء عبارة عن نفوذ الاجزاء النارية فيه ومعلوم ان نفوذ الاجزاء النارية فى الاناء المتخلخل اسهل ونفوذها فى الاناء المستحصف اقل لكان تسخن الماء فى الاناء المتخلخل اسرع من تسخن الماء الذى فى الاناء المستحصف ولكان نسبة تسخن الماء فى احدهما الى الماء الذى فى الاخر كنسبة احدهما الى الاخر فى التخلخل والاستحصاف فلما لم يكن كذلك علمنا ان التسخن للنفوذ الثالث وهو انا اذاملأنا الاناء من الماء وصممنا رأس الاناء صما شديدا وكان الاناء معدوم المنافذ فهذا الاناء لايخرج منه شئ من الاجزاء المائية وان خرج منه فانه يكون قليلا واذاكان كذلك امتنع ان يدخل فيه شئ من الاجزاء النارية اللهم الاان يقال الماء الذى يكون فيه يصير مقداره اقل ولكن المانعين من الاستحالة يقولون بذلك واذاكان كذلك وجب فى مثل هذا الاناء ان لاتسخن مافيه من الماء وان تسخن فانه يسخن قليلا فلما لم يكون كذلك بل كان تسخن الماء الذى فى مثل هذا الاناء اولى من تسخن الماء المحصور فى الاناء المتخلخل المفتوح الرأس علمنا ان التسخن ليس لما قالوه الرابع ان القمقمة اذاملئت ماء وسدرأسها سدا وثيقا ثم اوقد تحتها نارا عظيمة فانها ينشق ويخرج منه صوت عظيم مع ان اكثر مافيه من الماء قد انقلب نارا وهذه الحجة قد جعلها فى سائر المواضع دليلا على الكون دون الاستحالة الخامس ان الجمد يبرد مافوقه مع ان الاجزاء الباردة لايتصعد ولقائل ان يقول الذى يبرد فوق الجمد ليس الاجسم ارضى اوهوائى اما الجسم الارضى فهو بارد بطبعه فيكون تبرده ليس بالاستحالة بل بالطبع واما الهواء فان ثبت انه بارد بالطبع لم ينتفع بالحجة المذكورة وان ثبت انه حار لم يحتج الى هذه الحجة فانه لاشك فى ان الهواء قد يبرد فاذا كانت طبيعته تقتضى بالحرارة كانت برودته على سبيل الاستحالة ولنرجع الى شرح

الاعتراض فيه ههنا عليه غير مناسب وكون ذات البارى تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضى امتناع تعقلها فى نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان مايصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات مالا يصح تعقل شئ آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشئ والعلم بغيره لايجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لايعرى عن تصديق ما والحكم بشئ على شئ يقتضى مقارنتهما فى الذهن فاذن لاشئ يصح ان يعقل وحده الاويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلابد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ماعداه حتى يفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل مايفرض مجردا ويكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشئ لم يدعه الشيخ ههنا وليس فى تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون فى الخارج ولم لايجوز ان يكون مشروطة بان يكون فى النفس قوله اوتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فى النفس لزم تأخر صحة الشئ عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة احد الحالين الاخر ولايلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقى الجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التى هى مقارنة الحالين على حصول المجرد فى العاقل الذى هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولايلزم منه محال قال وبتقدير ان لايكون احدهما متوقفا على الاخر لكن لايلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذى لايتصور تعقل المجرد الابه والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهى كافية فى تقرير الحجة ثم قال ولوسلمنا ان هذه الانواع متساوية فى الماهية لكن لايلزم

المتن فاما الفاظ السوال فبينه واما قوله فاعتبر حال المحكوك والمخضخض حتى يحمى من غير وصول نارية اليه فهذا هوالحجة الاولى واما قوله واعتبر حال المسخن فى مستخصف وفى متخلخل هل يمنع الاستحصال نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه فهذاهوالحجة الثانية قال صاحب

الصحاح استخصف الشئ اى استحكم ومعنى الكلام اعتبر حال الماءبين المسخن احدهما فى اناء مستخصف والثانى فى اناء متخلخل فان الاستخصاف يمنع نفوذ الاجزاء النارية التى لايسخن الماء الابفشوها فيه عند الخصم فكان يلزم ان لايسخن الماء واما قوله وهل الامتلاء من مصموم معدوم المنفذ يمنع البلاغ فى التسخن يمنع الفشو اذا كان لايخرج منه شئ يعتد به حتى يعتد مكانه فاش يعتد به فهو الحجة الثالثة ومعناه ان الانية التى لايكون منفذا اصلا ومملو رأسها بشئ صما وثيقا فانه لايخرج منه الماء الاالقليل وحينئذ لا تفشو فيه من الاجزاء النارية الاالقليل فكان يجب ان لايشتد التسخن واما قوله واعتبر القما قم الصياحة فهوالحجة الرابعة واما قوله وانظر مابان الجمد يبرد مافوقه والبارد من اجزاء لاتصعد اثقاله فهو الحجة الخامسة * وهم وتنبيه * اولعلك تقول ان النارية كامنة تبرزها الحك والخضخضة من غيرتولد سخونة ولانارية فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا فيه مختلفة كيفية فاشية فى ظاهر الجسم وباطنه تحس فاشية فى جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن فى الخشب من النارية الاالباقى فيه عند التجمر لكان لايسعك ان تصدق بكونه كمونا لايبرزه رض ولاسحق ولايلحقه لمس ولانظر فكيف ولوكان هنالك

يكون لكان اكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هاطويل) * التفسير * (الغرض من هذا الفصل ابطال القول بالكمون وانما قال يبرزها الحك والخضخضة واهمل ذكر الخلخلة لان الحاجة فى الكمون انما كان

من صحة حكم على ماهية عند كونها فى الذهن صحته عليها فى الخارج فان الانسان الذهنى يحتاج الى موضع بخلاف الخارجى والخارجى حساس متحرك بخلاف الذهنى والجواب ان اعتبار حصول الانسان فى الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصول الانسان فى الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثانى هو الصورة المتعقلة للانسان وهى محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والاارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثانى لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجى بل حكم على الذهنى وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هوصورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة فى الخارج فلم لايجوز ان يكون فى الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التى فى الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الاان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه مايورد الشيخ فى فصل مفرد * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الصورة المادية فى القوام اذا جردت فى العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لاينسب اليها انها تعقل) اقول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشئ معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لايحصل الابمقارنة العاقل للمعقول فالوهم فى هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التى جردها العقل وصارت معقولة انها اذا قارنت صورة اخرى معقولة فلم لايصير عاقلة لها مع ان المانع زايل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهوسؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم **قوله** فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعانى المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لاهى بل القابل لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما فى الاخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها فى الخارج فادى لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا) اقول والجواب ان تلك الصور لما لم تكن فى العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعانى المعقولة

فى الحك والخضخضة لانهما يسخنان جسما باردا اما الارض واما الماء فاحتيج الى ذكر الكمون واما الخلخلة فانه تسخن الهواء ولا حاجة بهم فيه الى ذكر الكمون لان لهم ان يقولوا الطبيعة الهوائية اذا لم يكن ممنوعة بالعاوق فانها تفعل الفعل على اقوى الوجوه واذا كان كذلك كان تأثير الخلخلة فى تصفية الهواء عما يخالطه من الارضية والمائية ثم انه يسخن بمقتضى طبعه فليس ذلك من الاستحالة فى شئ واذا كان كذلك كان الخصم محتاجا الى القول بالكمون فى الحك والخضخضة ولا حاجة به اليه فى الخلخلة ثم نقول ان الشيخ ابطل الكمون فانا نعلم بالضرورة ان النارية التى تحس فى جرم الزجاج المذاب يستحيل ان يقال انها كانت موجودة فيه عند كونها شفافة اذ الشفاف لا يمنع عن رؤية مافيه وماوراءه فلو كانت النارية المحسوسة عند ذوبانه موجودة فيه لكنا نحس بها ونعلم بالضرورة ان جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا لا يمكن ان يقال انه كان موجودا فيه بل لو قيل انه ليس فيه من النارية الا الباقى بعد التجمر لكان ذلك دعوى نعلم فسادها بالضرورة اذ لو كان فيه اجزاء نارية كامنة لكان من الواجب ان يظهر تلك الاجزاء الكامنة بالرض والسحق اذا المدعى لما كان وجودا من محسوس كان عدم الاحساس به دليلا على عدمه ولقائل ان يقول هذا باطل بالادوية الحارة جدا كالفربيون فان حرارتها انما كانت لما فيها من الاجزاء النارية ثم ان تلك الاجزاء لا يظهر للحس عند السحق والرض فاذا كان ذلك ههنا فلم لا يجوز مثله فى المسئلة فان قالوا الفربيون واشباهه ليس فيه شئ من اجزاء النارية لكن خاصته مقتضية للسخونة القوية فى بدن الحى عند انفصاله عنه كان ذلك قولا بانه يسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا وان كان هو الحق عندنا لكن اكثر الاطباء لا يقولون به * المسئلة السادسة * فى احكام النار فصل واحد (نكتة اعلم ان ابيضاض

لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها فى شئ آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين فى شئ واحد بقبول الاخر اولى من الاخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما بحاصل فى الاخر والتعقل هو حصول المعقول فى العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشئ المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور فى خارج العقل فاذى غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة فى حال من الاحوال لكن المعنى الذى كلامنا فيه اى الشئ العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط فى كون الشئ عاقلا فظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة فى شئ واحد لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جميع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هى مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان يكون احد الشيئين بالمحلية اولى من الاخر يقتضى اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها بل انما هى محل البطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما فى النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخر وكيف و كل واحد منهما يوجد لا مع الاخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الاخر ثم قال وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث فى الخارج الذى هو المقتضى لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة

النار السائرة لماورائها اعمايكون ذلك لها اذا علقت شيئا ارضيا يشغل بالضوء عنها وكذلك اصول الشعل وحيث
النارية قوية هي شفافة لايقع لها ظل وقع لمافوقها ظل عن مصباح آخر وربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره اكثر
من حجم الشفاف حتى لايكون لقائل ان يقول الشفيف للانتشار وخلافه لاستجداد
الصنوبرة المستخصفة النار فتبين
من هذا ان النار البسيطة شفافة
كالهواء واذا استحال اليها النار
المركبة التي يكون منها الشهب
استحالة بانه شفت فظن انها طفئت
ولعل ذلك من اسباب طفوها
احيانا عندنا والاشبه ان اكثر
السبب في ذلك عندنا استحالة النارية
هواء وانفصال الكثافة الارضية
دخانا الذي كلما قويت النار فلا
لانها يكون اقدر على احالة الارضية
بالتمام نارا فلم يبق مايكون دخانا
بقاءه في النار الضعيفة وهذه النكتة
غير مناسبة بحسب النوع للعرض
ومناسبة بحسب الجنس) *التفسير*
المقصود من هذا الفصل بيان ان
النار البسيطة غير ملونة ولامرئية
وانها انما تصير مرئية اذا تعلقت
بجرم ارضي يشغل بالضوء عنها
واحتج على ان النار البسيطة
لالون لها انها ترى من اصول
الشعل شفافة مع ان النارية هناك
اقوى فدل ذلك على ان النار البسيطة
لالون لها واستدل على ان النار
الملونة ليست نارا بسيطة بل نارا
متعلقة باجسام ارضية ان الموضع
المحسوس من النار وهي الصنوبرة
المستخصفة يقع لها ظل عن مصباح
آخر والظل انما يقع للاجسام
الارضية فان قيل العذر عن الامرين
واحد وهو ان الاجزاء النارية عند اصل الشعاع متغيرة مستخصفة فلاجرم لم يحس بها واما عند ﴿ وقد ﴾
استجداد الصنوبرة فانها تكون مستخصفة مكسرة فلاجرم احس بها وصارت مانعة عن وصول ضوء مصباح آخر الى
ماورائها فنقول هذا باطل لان مبدأ النار هو اصل الشعلة والشيء في اصله ومنبعه يكون اقوى منه في غير ذلك الموضع

التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح
مقارنتهما في محل يقومان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للاخر وذلك
لحصول الاخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين
الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى
الذي كلا منا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب مافرضناه واعلم انه
لم يحكم بامتناع القبول فيه على كل مالايكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك
على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للاخر بالمقبولية والا فالقوى
الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله
كان له بالامكان جعله منصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل المعقول
امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى
المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد
بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك
الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج
من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون
هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولايلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم
مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة *وهم وتنبيه* (اولعلك تقول
ان هذا الجوهر وان كان لامانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع بحسب
شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله) اقول
لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لساير المعقولات عند
كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها
قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة
شرط لايوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند
القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة
باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل
مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران
بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ
المانع اللاحق من حيث شخصية التي لاينفصل بها عن المرتسم من معناه
في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق
الغريبة لاباعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي

ثبت بما ذكرنا ان النار البسيط شفافة واذا عرفت ذلك فنقول انطفاء النار يقع على وجهين احدهما استحالة النار المركبة نارا بسيطة فحينئذ يزول الضوء ويصير شفافة وهذا هو السبب الاكثرى فى انطفاء النيران التى نحس بها تحت الفلك وهى الشهب وثانيهما استحالة النارية هواء وانفصال الكثافة

الارضية الدخانية وهذا هو السبب الاكثرى فى حصول الانطفاء عندنا واعلم انه كلما قويت النار قل الدخان لان النار اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلاجرم يكون الدخان فى النار القوية اقل منها فى النار الضعيفة وهذا تنبيه ايضا على ما يمكن ان يحتج به على ان النار فى نفسها شفافة لانه لما ثبت ان الدخان عبارة عن الاجزاء الارضية ونرى انها كلما كانت الادخنة اقل كان الضوء والجمرة اللهيبية اقل علمنا ان الضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واما قوله وهذه النكتة غير مناسبة فالمراد منه ان الكلام فى المزاج وبسببه تكلمنا فى اثبات الاستحالة وابطالنا القول بالكمون والبروز واما الكلام فى ان النار غير ملونة فهو غير لايق بما مضى بحسب النوع لان كلامنا كان فى المزاج وهذا ليس من ذلك فى شئ ولكنه لايق به بحسب الجنس اذ هذه المسئلة باحثة عن شئ من احوال العناصر كما ان المسائل التى قبلها ايضا باحثة عن ذلك وعبارة الكتاب بعد الاطلاق على ما ذكرناه غنية عن الشرح

* المسئلة السابعة * فى ذكر حكمة الله تعالى فى خلق العناصر

فصل واحد * تنبيه * (انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى

واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة) * التفسير * لما بين الشيخ ان المزاجات انما تتركب من هذه الاصول الاربعة بين حكمة الله تعالى فى ذلك وهى انه خلق من هذه

وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصية التى تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعا

قوله (فيكون جوابك) تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتى القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لايكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثانى ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثانى وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشئ يجب ان يستعد اولا لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثوانى الذى يحصل بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثانى منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضى فى هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان فى القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شئ يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ولنرجع الى المتن فقوله (ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشككك) اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت فى العقل او فى الخارج **وقوله** (وان كان انما يكتسبه عند الارتسام فى العقل) اشارة الى القسم الثانى المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام فى العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين فى محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة

الاربعة من جهة مختلفة واعد كل مزاج لصورة نوعية وجعل اخرجها عن الاعتدال لابعد الصور عن الكمال
واقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتتعلق به نفسه الناطقة تعلق التدبير والتصرف والشيخ جرى في هذا
الفصل على قانون الخطابة والافكل مزاج مستعد لذاته لقبول صورة وما كان ثابتا للشئ
لذاته استحال ان يكون بجعل غيره
ومثال ذلك ما بيناه في اول النمط
الخامس ان وجود المحدث وان كان
بفعل الفاعل ولكن كونه مسبوقا
بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته
فكذلك وجود المزاج وان كان
بالفاعل لكن استعداده لقبول الصورة
النوعية ليس بالفاعل بل لذاته وايضا
فكلامه مشعر بان المزاج كلما كان
اقرب الى الاعتدال كانت الصورة
الحاصلة له اكمل وهذا فيه بحث فان
المباحث الطبيعية شهدت بان
اعتدال الاعضاء جلد الاصابع
واخرجها عن الاعتدال القلب
وكان ينبغي ان يكون قبول تلك
الجلدة لقوة الحيوة والنطق اولى
من قبول القلب والروح لهما ولو كان
كذلك لكان العضو الرئيس هو تلك
الجلدة لا القلب ولما كان ذلك باطلا
بطل ما قالوه فهذا اخر الكلام
في هذا النمط

﴿النمط الثالث﴾ في النفس الارضية والسماوية

* التفسير *

اما النفس فقد ذكروا في تعريفها
انها كمال اول لجسم طبيعي
الى ذي حيوة بالقوة وشرح هذا
الرسم مشهور في كتب المتقدمين
وفي سائر كتبنا المصنفة في هذا العلم
وانما قال في النفس الارضية
والسماوية ولم يقل في النفس مطلقا
لان اسم النفس عند الشيخ لو فسر
على وجه تندرج فيه النفس الفلكية لم تندرج النفس النباتية وبالعكس وتقرير ذلك
مشروح في كتب الشيخ واذا كان كذلك كان اطلاق لفظ النفس على الارضية والسماوية بالاشتراك المحض فلاجرم
لما ذكره لم يقتصر عليه بل اردفه بما يريد الاشتراك ثم اعلم ان الكلام في هذا النمط على اقسام ثلثة ويشتمل كل قسم

الماهية لمعقول وقوله (فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب له) اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله
فيكون يقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت
انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المفارقة فكان
حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله (فيكون
لم يكن استعدادا للشئ حتى حصل فاستعد له) اشارة الى بيان فساد
هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان
انما تكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع
حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين
الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد راح احتمالين ثم زيفهما
وترك المتن غير مفسر وقوله (اولم يكن استعداد الشئ وقد كان ذلك
الشئ وحدث) اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان
في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل قوله (وهذا كله محال) تصريح
لفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة
وقوله (فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية)
اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد
لازما للماهية وقوله (بل لعل الاستعدادات الخاصة ببعض ما يقارن تتلو
المقارنة الاولى) اشارة الى ما ذكرنا من كون الاستعداد لصفة اخرى غير
الحاصلة وههنا قدتم الجواب قوله (وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى
الجنسي استعداد لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فالمانع يطول
الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك آخر) تقريره
ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل
كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك
فلم لا يجوز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة
للمقارنة وان كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب
ان معنى الجنسي من حيث طبيعة الجنسية مستعدة لكل واحد واحد
من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن
لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق
سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة

على مسائل ونحن نأتي على شرحها ان شاء الله تعالى ﴿ القسم الاول ﴾ في بيان ان النفس ليست عبارة من البدن ولا عن المزاج وانها واحدة وفيه ثلث مسائل ﴿ المسئلة الاولى ﴾ في بيان انها ليست عبارة عن هذا البدن وفيها فصول اربعة * تنبيه * (ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن الشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاؤه ولا تتلامس اعضاؤه بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها) * التفسير * اعلم ان الحق عند الحكماء الذي يشير اليه كل واحد منا الى نفسه وذاته بقوله انا ليس بجسم ولا بحال ايضا في الجسم والمقصود من هذه الفصول انها ليس بجسم فاما المقام الثاني وهو انه ليس بحال في الجسم فذلك يتبين بعد ذلك فنقول الدليل على ذلك ان الذات المخصوصة التي لكل انسان قد تكون معلومة حال ما لا يكون شيء من اعضائه معلوما وذلك يقتضي ان تكون ذاته المخصوصة مغايرة لكل اعضائه وبيان الاول من وجهين فتارة يدعي انه يستحيل ان يصير الانسان غافلا عن ادراك ذاته المخصوصة ثم يبنى عليه الغرض وتارة لا يدعي ذلك ولكن تبين ان الانسان قد يدرك ذاته المخصوصة عند ذهوله عن كل اعضائه اما المقام الاول فهو المقصود ولابد اولا من تقديم مقدمة وهي ان الانسان مراتب في الفطنة فاولها ان يكون صحيح المزاج يحس بالمحسوسات ويعقلها وثانيها حالة النوم فانه لا يبقى الفهم والحس الظاهر فيه صحيحا وثالثها حال السكر فان الفطنة

غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد لوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعة الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعة الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها مادامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها * تنبيه * (انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شيء ما من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته) اقول هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة **قوله** (وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل) اقول قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا مادامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا وعاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لوقوف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس * تنبيه * (لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل) ومعناه ظاهر

فيها اشد اختلالا منها حال النوم لان الحواس الباطنة مختلة ايضا في هذه الحالة ورابعها ان يفرض الانسان كونه بحيث لا يتصل اجزاؤه ولا يتلامس اعضاؤه بل تكون اعضاؤه منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق فان في هذه الحالة لا يحصل له

الشعور بغيره وانما فرضنا كونه بحيث لا تتصل اجزاؤه لان اجزاء الحيوان اذا كان بعضها متصلا بالبعض حصل لكل واحد منهما شعور بما اتصل به فيكون له في تلك الحالة شعور بغيره ولهذا السبب بعينه فرضنا ان لا يتلامس اعضاؤه ثم متى كانت اعضاؤه غير متصلة او اعضاؤه غير متلامسة كانت الاجزاء والاعضاء منفرجة لا محالة وانما فرضنا كونها معلقة في هواء طلق فلانها لو كانت موضوعة على جسم صلب لا يغفل عنه فحصل له به شعور واما الهواء الطلق فلان الهواء لو كان حارا او باردا او متحركا او غير ذلك لحصل لتلك الاعضاء المعلقة فيها شعور بتلك الكيفيات فيحصل لها بغيرها شعور فهذا هو الفائدة في المراتب التي ذكرها الشيخ وانه لم قدم بعضها على بعض ثم ان الشيخ بعد ان اطنب في ذكر هذه المراتب ادعى ان الانسان في جملة هذه الاحوال لابد وان يكون مدركا لانيته ذاته اي لكونها موجودة فاذا رجع حاصل كلامه في هذا الفصل ان الانسان لا يغفل عن ادراكه لذاته في شئ من الاحوال اصلا ثم انه لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير ان يكون محتاجة الى البرهان فلم يذكر حجة عليها اصلا ولم يبين ايضا ان الانسان وان كان لا يغفل عن ادراك ذاته لكنه هل يمكن ان يغفل ذلك ام لا واذا كان كذلك وجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول اما ان تلك القضية هل هي اولية ام لا فالاشبه ان لا يكون اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك انفسنا حالة النوم

﴿ فصل ﴾

* اشارة * (اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء) اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولابد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلتها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فيضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقصات متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها على الالتئام ابدا كما سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية دائما فقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد واما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال واضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل فهي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما يكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا ويستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفات في مادة الغذاء قوله (احال الى المشابهة سد البدل ما يتحلل) اشارة الى غاية

والسكر وعند تفرق الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى فى الجلاء والظهور مثل القضية الثانية بل انا نجد القضية الاولى مشكوكا فيها فاذا لابد من تصحيحها بالحجة واعلم ان كل مادل على انه يمتنع ان لا يدرك ذاته فانه يدل على انه يدرك ذاته ابدا لكن ليس كل مادل على انه يدرك ذاته ابدا فانه يدرك على انه يمتنع ان لا يدرك ذاته فنقول الدليل على انه يدرك ذاته ابدا انا اوقدرناه غافلا عن ادراكه لذاته ثم قدرنا وصول مولم اوملذ اليه مثل ان يضرب او يقرب النار اليه او يمنع من وصول النسيم الى قلبه فلا يخلو اما ان لا يحصل له به شعور او يحصل فان لم يحصل به شعور فهو ميت وليس بحى وان حصل له به شعور فاما ان يكون شعوره بالمولم والملذ لا من حيث انه ملذله ومؤذله اومن حيث انه كذلك فان كان الاول لزم احد امرين اما ان لا ينقبض عما يوذيه او ينقبض عما يؤذى غيره مثل انقباضه عما يؤذيه لان مايؤذى غيره يشارك مايؤذيه فى اصل كونه مؤذيا فشعوره بهذا القدر ان كان يقتضى الانقباض والتألم وجب ان يحصل الانقباض والتألم من شعوره بانه حصل لغيره مايؤذيه وان كان لا يقتضى الانقباض فقد بطل هذا القسم وتعين القسم الثانى لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذى اليه والعلم باضافة امر الى امر متأخر عن العلم بكل واحد من المضافين فوجب ان يكون علمه بنفسه حاصلا له قبل العلم لحصول ذلك المؤذى له وثبت بهذا ان الانسان لا يغفل فى شئ من هذه الاحوال عن ادراكه لذاته واعلم ان هذه الحجة يقتضى ان يكون حال سائر الحيوانات كذلك ايضا واما الذى يدل على امتناع ان يغفل الانسان عن ادراكه لذاته هو ان يقال ادراك الشئ عبارة عن حصول ماهية المدرك فى المدرك فعلى هذا ان اما يكون عبارة عن حصول صورة مساوية لذاتى فى ذاتى وهو محال

فعل الغاذية وقوله (ولتكون مع ذلك زيادة فى النشو على تناسب مقصود محفوظ فى اجزاء المغتذى فى الاقطار يتم بها الخلق) اشارة الى غاية فعل المنمية قوله (اويختزل من ذلك فصل يعد مادة ومبدء لشخص اخر) اشارة الى غاية فعل المولدة قوله (وهذه ثلثة افعال لثلث قوى) اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى قوله (اوليها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المهربة والدافعة للثقل) اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب افعال الاربعة على الترتيب الذى ذكره قوله (والثانية القوة المنمية الى كمال النشو) اقول لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة فى تحصيل المادة قوله (فان الانماء غير الاسمان) اقول النمو والسمن يشتركان فى شئ واحد وهو الازدياد الطبيعى للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب فى الاقطار ومنها طلب مايقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابله النمو والهزال يقابله السمن قوله (والثالث القوة المولدة وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما) اقول هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبدن ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهى التى تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التى تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر قوله (لكن النامية تقف اولا) اقول الغاذية فى اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاذ اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير مايحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ يقف المنمية قوله (ثم يقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا) اقول عند القرب من تمام

لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس احد هما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما فى الماهية فيلزم ان يكون كل واحد حالا ومحلا وهو محال واما ان يكون عبارة عن مجرد حصول ماهية تلك الذات لتلك الذا ت لكن حصوله شئ عند نفسه يستحيل ان تبدل بالغيبة فاذا ادراك الشئ لذاته يستحيل ان تبدل بالغفلة وهاتان الحجتان غير برهانين والاولى اضعف فهذا هو الكلام فى ان الانسان لا يغفل عن ذاته قط *تنبيه* (بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك واما المدرك من ذاتك أترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك امّا تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك يفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط ان يكون بمشاعرك اوبباطنك بلا وسط ثم انظر)

* التفسير * لما ذكر ان الانسان شاعر بذاته دائما اراد ان يبحث ان الشاعر ههنا ماهو والمشعور به ماهو فذكر فى هذا الفصل اقسام الشاعر فان الشاعر من الانسان بذاته اما ان يكون هو الحواس الظاهرة وهو المراد بقوله أترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة واما ان يكون غير الحواس الظاهرة سواء كان ذلك الشئ هو العقل او القوى المدركة الباطنة وهو المراد بقوله ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ثم انه قسم هذا القسم الثانى من القسمين اخرين لانه لو كان الشاعر من الانسان هوية شاعر الحواس الباطنة فادراك ذلك الشئ لتلك الهوية اما ان يكون بوسط اولا بواسط ومقصوده ان يبطل القسمين الاولين حتى يبقى القسم الثالث واما ابطال ﴿ الفصل ﴾ القسم الاول فذلك لا ينافى الفصل الذى قبل هذا الفصل فرضنا تعطل الحواس عن العمل ولاجله فرضنا الاعضاء غير متلامسة بل معلقة فى الهواء الطلق واما ابطال القسم الثانى فقد اكتفى فى ابطاله ههنا بمجرد الاستبعاد ثم انه

النمو تفرع النفس للتوليد فيقوى المولدة ملاوة اى حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شئ يتصرف المولدة فيه وانحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا **قوله** (وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل) اقول انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها *اشارة* (واما الحركات الاختيارية فهى اشد نفسانية) اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التى تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هى التى تصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك وتتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها فى النفس الارضية تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادى اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوة المدركة وهى الخيال او الوهم فى الحيوان والعقل العملى بتوسطهما فى الانسان وتليها قوة والشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة فى الشئ اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافات فى الشئ المكروه او الضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس فى القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى القوى المحركة هو هذه القوة وتليها الاجماع وهو العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذه الاجماع يترجح احد طرفى الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليها القوة المنبثة فى مبادى العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهى المبادى القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل وارسالها وتساوى

فى الفصل الرابع من هذا النمط اقام البرهان على بطلانه فهذا يفهم ما فى هذا التنبيه * تنبيه * (اتحصل ان المدرك منك اهو مايدركه بصرك امن اهابك لافانك وان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت اهو ماندركه بلمسك ايضا وليس ايضا الامن ظواهر اعضائك لافان حالها ماسلف ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين انه مدرك حينئذ عضو من اعضاء كقلب اودماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما بالتشريح ولامدرك جملة من حيث جملة وذلك ظاهر لك مما تجده من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شئ آخر عن هذه الاشياء التى لاتدركها وانت مدرك لذاتك والتى لاتجدها ضرورية فى ان يكون انت انت فمدركك ليس من اعداد ماندركه حسا بوجه من الوجوه ولامما يشبه الحس مماسنذكره) *التفسير* لما بحث عن الشاعر اراد ان يبحث عن المشعور فقال ذلك الشئ اما ان يكون هو الاجزاء الظاهرة او الباطنة ثم انه ابطل الاولين بوجهين احدهما ان الاجزاء الظاهرة لو انتقصت فان الانسان يجد نفسه بعد ذلك النقصان عين ماكان قبل ذلك النقصان وهو المراد من قوله الك ان انسلخت عن اهابك كنت انت انت وثانيهما ان الشعور بالاعضاء الظاهرة لايحصل الا بالحواس ونحن قد فرضنا الكلام فى الانسان الذى بطلت حواسه وهو المراد من قوله كنا فى الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها واما القسم الثانى فهو باطل لانا لانعرف شيئا من الاجزاء الباطنة الا بالتشريح مع انا قبل ذلك التشريح ما كنا غافلين لانفسنا واما القسم الثالث وهو ان لا يكون المشعور به شيئا من الاجزاء بل الجملة فلا يخلو اما ان يكون المشعور به جملة مطلقة او هذه الجملة والاول باطل لانه ليس بمعلوم من نفسي ثبوت جملة ما مبهمة وذلك ظاهر مما تجده من نفسك والثانى ايضا باطل لان ادراك هذه الجملة يتوقف على ادراك اجزائها ونحن قد فرضنا

الفعل والترك بالنسبة اليهما وقوله (واولها مبدء عازم مجمع) اشارة الى الاجماع المذكور وقوله (مذعنا ومنفصلا عن خيال اووهم اوعقل) اشارة الى المبادى البعيدة وقوله (تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار اوقوة شهوانية جالبة للضرورى اوالنافع الحيوانيين) اشارة الى الشوق قوة المتوسطة بين القوى المدركة والاجماع قوله (فيطيع ذلك ماانبث فى العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة) اشارة الى المبادى القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادى الثلث لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هى هذه والباقية آمرة ولماذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق * اشارة * (الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والالكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعاما بالطبع فى موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع اوالمهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك الارادة لتصور غرض مايوجب اختلافا فى الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية) اقول يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لاعن طبيعة والنفس الفلكية هى التى تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هى التى تصدر عنها افعال غير مختلفة عن غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لايطلب شيئا يتركه ولايترك شيئا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع يتركها وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يكن ان يكون طبيعة فاذن هى نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قريبة لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعى لاعن شئ خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة *مقدمة* (المعنى الحسى الى مثله بجهة الارادة الحسية والمعنى العقلى الى مثله بجهة الارادة العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبر الواحد شخصى كقولك ولد آدم اوغير معتبر كقولك الانسان) اقول هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل

الكلام فى الوقت الذى غفلنا فيه عن اجزاء الجملة فثبت بما ذكرنا ان الانسان قد يعلم انيته حال ما يكون غافلا عن بدنه وعن جميع اجزائه والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فاذن هوية الانسان ليس بجسم واذا لم يكن جسما لم يكن من الامور التى يدرك الحس ولا بالقوة التى يشبه الحس وما يناسبه من الخيال *وهم وتنبيه*

(ولعلك تقول انما اثبت ذاتى بوسط من فعلى فيجب اذا ان يكون لك فعل يثبته فى الفرض المذكور او حركة اوغير ذلك ففى اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته مطلقا فعلا فيجب ان يثبت منه فاعلا مطلقا لاخاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت فى الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به) * التفسير * لما ذكر فى التنبيه الثانى ان الشاعر من الانسان نفسه اما الحس او غيره فان كان غيره فاما بوسط او لا بوسط ثم ابطل الاول بما مضى حاول ههنا ابطال القسم الثانى وهو ان يكون ذلك الشعور بواسطة شئ آخر والدليل عليه وجهان احدهما انا فى الفرض الذى ذكرناه فى الفصل الاول بينا انه مع كونه غافلا عن كل الاشياء لا تغفل عن ذاته ولو كان علمه بذاته استدلاليا لما صح ذلك الثانى ان علمى بنفسى لو كان ببرهان لكان ذلك البرهان اما برهان لمى او برهان انى والاول ظاهر البطلان لانى اعلم نفسى قبل ان اعلم سببها واما الثانى وهو الاستدلال عليها بفعل من افعالها فلا يخلو اما ان يستدل عليها بالفعل المطلق او بفعلها الخاص والاول باطل لان الفعل المطلق يستدعى ﴿ اصناف ﴾ فاعلا مطلقا ولا يجب ان يكون ذلك الفاعل هو هو والثانى باطل لان العلم بالفعل من حيث انه يضاف اليه يتوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من الفعل بالفعل المضاف اليه لزم الدور وانه محال فقد يلخص من مجموع ما مر

على حكمين احدهما ان الارادة التى تطلب معنى حسيا كلقاء زيد مثلا هذه اللقية مثلا ارادة حسية اى متعلقة بجزئى محسوس والارادة التى تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اى متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثانى ان المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصى كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلى ولا يضره فى كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيده بقوله غير محصور لان المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان ظاهران *اشارة* (حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها) اقول يريد بيان ان نفس الفلك التى تصدر منها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه فى النمط الثانى اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الافلاك فنقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شئ له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشئ آخر يحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم فى تعريف الحركة انها كمال مبدء اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة الى الاول هو تأديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله (وليس الاولى لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضى ولا بمعين فرضى تقف عنده بل معين كلى فتلك ارادة عقلية) اقول غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت

ان الشاعر من الانسان بنفس ليس هو الحس الظاهر ولاما يناسبه بل قوة اخرى وان ادراك تلك القوة لهوية الانسان ليس بحجة ولابرهان وان المشعور به ليس من الاجسام فثبت لمجموع هذه الاشياء ان هوية الانسان ليست شيئا من الاجسام واعلم انه ﴿ ١٨٥ ﴾ يمكننا بيان ان هوية الانسان ليست جسما بان يقول لاشك انه قد يتفق للانسان ان يكون عالما بوجوده وثبوته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لغير المعلوم فهويته مغايرة لجميع الاعضاء وهذا القدر من الكلام يغنى عن التطويلات التى مرت وهو معارض بالنفس فان كل احد يعلم ذاته المخصوصة مع انه لا يخطر بباله تصور النفس التى تقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام بطريق اولى * المسئلة الثانية * فى بيان ان النفس ليس بمزاج فصل واحد * اشارة * (هو ذا يتحرك الحيوان بشئ غير جسميته التى لغيره ولغير مزاج جسمه الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بل فى نفس حركته وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذى يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يأنس به ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما تجبرها على الالتيام والامتزاج قوة غير ماينبع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لايكون قبل مابعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف ﴿ ٢٤ ﴾ فى اجزاء بدنك ثم فى بدنك) * الشرح * لما بين ان هوية الانسان ليست جسما اراد ان يبين ان حركته الارادية وادراكه ليست لجسميته ولا لمزاج بدنه فاما انه ليس لنفس الجسمية فلان الجسمية امر مشترك فيها فلو كانت مقتضية للادراك والحركة الارادية لوجب حصولهما فى كل الاجسام وهو محال واما انهما ليسا للمزاج فاعلم

اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ماذكرنا فى النمط الثانى فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذى يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذى يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض يفرضه الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعين لاينافى الكلية لان كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعين يمتازبه عن سائر آحاد ذلك الكلى فاذن المعين المفروض لايجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئى واما كلى واما الجزئى فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التى هى علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلى وتقييده بالجسم الجزئى الواحد لايضر كليته كما مر فى المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلى عقلية على مامر ايضا فى المقدمة فاذن ارادة الجسم التى هى مبدء حركته الوضعية عقلية قوله (وتحت هذا سر) اقول الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هى صورته المنطبعة فى مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذى يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذوارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التى من شانها ان يجب لها مامن شانها ليس من شانهما ان يباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك ليكون ذات ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم فى هذه المسئلة فى هذا الكتاب فى اربعة مواضع وذكر فى جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يحصل القول فيه الا فى الموضع الرابع والاول فى هذا الموضع والثانى فى اخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث فى الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت

بان الشيخ قدر ذلك بأخذ بن قبين اولا ان خواص النفس لاتليق بالمزاج وثانيا ان خواص المزاج لا تليق بالنفس اما الأخذ فاعلم ان للنفس قوتين المحركة والمدركة واحتج اولا بالقوة المحركة على ان النفس ليست بمزاج من وجهين الاول ان المزاج قد يمانع حال الحركة الارادية فى جهة حركتها

وذلك فى وقت الاعياء فان النفس تحاول تحريك العضو الى جهة والمزاج يمانع كون تلك الحركة سريعة فى الجهة التى تحاول النفس تحريك العضو اليها فان الانسان اذا اراد ان يرفع القدم بجهة الحركة الارادية هى الفوق فعند الاعياء لا تكون هذه الحركة سريعة فقد حصل ههنا مانع للنفس عن حال الحركة وهى السرعة فى جهة تلك الحركة وهى الفوق فان قيل لما لايجوز ان يقال المحرك الى فوق هو المزاج والمانع منه الطبايع العنصرية المحفوظة فى اجزاء المركب فنقول لان الكيفية المزاجية من جنس كيفيات تلك البسايط فيستحيل ان يصدر عنها ضد مقتضيات تلك الكيفية البسيطة ولقائل ان يقول الكيفية الحاصلة عند المزاج بالنوع الكيفيات الحاصلة للعنصر بل للصورة العنصرية فلم لا يجوز ان يكون مقتضى احدهما ضد مقتضى الآخر الثانى ان المزاج قد يمانع النفس عن نفس الحركة التى تفعلها وذلك فى الرعشة فان النفس تحركها الى فوق والمزاج تحركها الى اسفل لما فى العضو من الجوهر بن الثقيلين فحينئذ يتركب الحركة من مقتضى المزاج ومن مقتضى النفس فحين مايتحرك العضو الى اسفل لايتحرك الى فوق فيكون المزاج فى تلك الحالة مانعا للنفس عن الحركة التى يفعلها فهذا هو الاستدلال بالقوة المحركة
على ان النفس ليست بمزاج واما الاستدلال بالقوة المدركة فهو ان النفس لوكانت هو المزاج لما حصل الادراك باللمس لان الملموس ان كان شبيها باللامس لم ينفعل عنه فلا يحصل به شعور وان لم يكن شبيها كان ضدا

الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح حق والرابع فى الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان مايلوحه ضرب من النظر مستورا الاعلى الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا ففى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر *تنبيه* (الراى الكلى لاينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لايتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر لابسبب مخصص لامحالة يقترن به ليس هو وحده) اقول يريد ان يبين ان نفس الفلك التى هى ذات ارادة عقلية هى ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدأ الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدأ لارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذا ذاتين متباينين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهى تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها قوة كما فى نفوسنا وابداننا ساعيتها على ماصرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الراى الكلى لاينبعث منه شئ مخصوص جزئى حكم كلى وباقى كلامه هو البرهان عليه وقوله الابسبب مخصص لامحالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات من الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغى ان يبذل مثلا لاينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغى ان يبذل الامع الشعور بهذا الدرهم **قوله** (والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك تطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده) اقول هو ازالة شك يرد على ماذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لاتناول غذاء بعينه وذلك حينئذ لانه يتناول اى غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلى ثم انه اذا حضره غذاء ما جزئى تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدء الاول

فعند اجتماعهما لابد وان تغير كيفية مزاج الامس اعني انه يزول الكيفية الاولى وتحصل كيفية الاخرى واذا
كان كذلك فالشاعر بالملموس ليس هو الكيفية الزائلة فان المعدوم لا يدرك شيئا ولا الكيفية الحادثة لانها
بالنسبة الى الملموس كالشبيه والشيء لا يحس بشبيهه ولانها حال حدوثها لا ينفعل مرة
اخرى واذا لم ينفعل وجب ان لا يحصل الاحساس فهذه هو الاستدلال بالقوة المدركة على ان النفس ليست بمزاج واما المأخذ الثاني وهو الاستدلال بحال المزاج على انه ليس هو النفس والدليل عليه ان المزاج كيفية ثابتة للعناصر المختلطة ولكل عنصر حيز معين فاذا كل مركب فان اجزائه مشتاقة بالطبع الى الافتراق فلابد لاجتماعهما من جامع وذلك الجامع ليس هو الكيفية بعد اجتماعها لان المزاج يحصل بعد اجتماع تلك الاخرى والجامع لتلك الاجزاء سابق على اجتماعها والشيء الواحد لا يكون قبل وبعد فالنفس التي هي الجامعة لتلك الاجزاء غير المزاج الذي يحصل بعد اجتماعها فان قيل كما ان المزاج لا يحدث الا بعد اجتماع العناصر فالنفس لا يحدث ولا تفيض عن واهب الصور الا بعد حدوث المزاج فاذا لم يجز ان يكون المزاج علة لذلك الاجتماع فلئن لا يجوز ان يكون الجامع هو النفس مع ان النفس متأخرة في الوجود عن وجود المزاج كان اولى فنقول الجامع لما في النطفة من الاجزاء المختلفة الطبايع نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس من واهب الصور ثم انها بصير بعد
ذلك حافظة لذلك الاجتماع الذي كان موجودا فنفس كل انسان حافظة لاجتماع العناصر التي جمعها
نفس الابوين ثم انها تكون جامعة لساير الاجزاء بعد ذلك بطريق ايراد الغذاء ولقائل ان يقول اذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز
ان يكون الجامع لاجزاء بدن الولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون ذلك

لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا تذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** (وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحوا ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة) اقول لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة يشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يجري المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فتنقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** (ولمثل هذا ما يتخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي) اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادة الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور ساير الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه **قوله** (ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يعقل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة

المزاج حافظا لذلك الاجتماع وموردا عليه سائر الاجزاء بطريق الغذاء فثبت بهذه الوجوه ان النفس ليست هي الجسم ولا مزاج الجسم ولا مايتبع مزاج الجسم من الاعراض بل ههنا شئ حافظ جامع لاجزاء العناصر متقدم على المزاج ثم انها قد تكون حالة في الاجسام كما في الحيوانات وقد لا تكون كما في الانسان وذلك نظر آخر ولنرجع الى شرح المتن اما قوله هو ذا يتحرك الحيوان بشئ غير جسميته فاعلم ان المراد منه الدلالة على ان المحرك للانسان ليس هو جسمه ولا مزاج جسمه واما قوله الذي يمانعه كثيرا في حال حركته في جهة حركته فهو اشارة الى الوجه الاول وهو حال الاعياء واما قوله بل في نفس حركته فهو اشارة الى الحجة الثانية واما قوله وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلتبس به فهو اشارة الى ما بينا من ان الجسم اذا لقى الشبيه لم ينفعل عنه فلا يدركه وان لقى الضد استحالت كيفيته وتغيرت وما عدم استحال ان يكون آلة في الادراك واما قوله ولان المزاج واقع فيه بين الاضداد الى قوله وكيف لا يكون قبل ما بعده فهو الذي قررناه في المأخذ الثاني واما قوله وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك فمعناه متى لحق النفس التي تجمع اولا اجزاء البدن التغذية والتنمية لم تحفظها الا بتاضعفا او عدم فانه يزول ذلك الاجتماع وتتفرق تلك الاجزاء واما قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شئ آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك فمعناه ظاهر وانما قال يتصرف في اجزاء ﴿ وان ﴾ بدنك لان المتعلق الاول للنفس عضو واحد وهو القلب ثم بواسطته يؤثر في البدن ✽ المسئلة الثالثة ✽ في وحدة النفس وكيفية تأثر البدن عنها وفيها فصل واحد ✽ اشارة ✽ (فهذا الجوهر فيك واحد بل هو

متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مراد الاجل المراد الاول) اقول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتأكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة الى دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادي لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشئ الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشئ الجزئي تتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لانا في الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي والقصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور جزئية حادثة فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال

وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى تتصل الارادات فى النفس والحركات فى الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم فى حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم فى حال وجود الارادة فى ذلك الحد الذى يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان فى حد آخر قبله وامتنع ان يحصل فى الحد الذى يريده حال كونه فى الحد الذى قبله فاذن تأخر كونه فى الحد الذى يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذى هو القابل لا الى الارادة التى هى الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذى يريده تفنى تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متأخر عنها فتستمر الحركات والارادات استمرار شئ غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما تتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة اللاحق فلم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال فى الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصيص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضى بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت الناس يصدر بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شئ خاص لتخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها يمتنع ان يقتضى الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد فى القابل ولا يكفى فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا

انت عند التحقيق وله فروع وقوى منبثة فى اعضائك فاذا احسست بشئ من اعضائك شيا وتخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التى بينه وبين هذه الفروع هيئة هو فيه حتى يفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا يمكنان من هذا الجوهر المدبر يمكن الملكات وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء * تنبيه * انظر انك اذا استشعرت جانب الله وفكرت فى جبروته كيف تقشعر جلدك وهذه الانفعالات والملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى الهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض * التفسير * لما بين ان الشئ الذى تشير كل واحد منهما بقوله انا وانت ليس بجسم ولا امزاج جسم ولا ما يتبع المزاج وانه هو العلة لامتزاج العناصر والحافظ لذلك الامتزاج ذكر ان ذلك الشئ واحد وهذا ظاهر لا يحتاج فيه الى الحجة لان ذلك الشئ هو هوية الانسان وكل واحد فانه تقطع بانه شئ واحد لا شيآن فانى اعلم بالضرورة انى لست شيئين بل شئ واحد فلذلك لم يشتغل باقامة الحجة عليه واما قوله وله فروع وقوى منبثة فذلك لاجل ان النفس لما كانت واحدة والشئ الواحد يستحيل ان يكون مبدأ للافاعيل المختلفة عند الشيخ ثم الى الافاعيل الحيوانية قد يقع فيها ما تكون متضادة فان الغضب يزاول ضد ما يزاوله الشهوة فاذن لابد وان يكون النفس قوى وان يكون للنفس مبدأ لها اذ لو كانت كل واحدة من تلك القوى مستقلة بنفسها لم يكن فعل بعضها مغايرا لفعل الاخر فاما اذا كانت النفس مبدأ لتلك القوى ومستعملا لها كان اشتغال كل واحدة منها بفعلها مضادا او ممانعا لاشتغال الاخرى بفعلها وبيان ذلك ان النفس لما كانت مبدأ لتلك القوى كان بين النفس وبين تلك القوى علاقة السببية والمسببية وتلك

العـلاقة سبب لتأدي انفعالات تلك القوى الى النفس وتأدى انفعـالات النفس الى تلك القوى اما الاول فكما اذا تعلقت القوة الحسـاسة اوالشهوانية اوالغضبية بمتعلقها وتأثرت عن ذلك المتعلق تادت الاثار من تلك القوى الى النفس حتى يتمكن ذلك الاثر في النفس ويصير عادة وخلقا وملكة مستقرة واما الثاني فكما اذا تفكرنا في عظمة الله تبارك وتعـالى حتى تأثرت النفس عنها فان ذلك الاثر يتأدى الى القوة المنبثة في الاعضاء ويحصل بسبب ذلك في الاعضاء آثار مخصوصـة حتى يقشعر جلد الانسـان قال صاحب الصحاح قفقف شعري اى قام من الفزع واعلم ان الكلام في هذه القوى وفي كيفيـة نزول الاثر من النفس اليها وصعوده منهـا الى النفس سيأتي بعد ذلك على وجه اشرح مماههنـا ان شـا الله تعالى ثم لمـا فرغ من بيـان هـذا الاصـل ذكر ان تلك الانفعالات الصاعدة تارة والنازلة اخرى يقبـل الشـدة والضعف ولولا ذلك لما كان بعض الناس اشد استعدادا للغضب اوالعفة او الفجور من البعض ولما كان كذلك دلنا على ان هذه الاستعدادات كيفية راسخة ثابتة في النفس سواء وجدت الافعال اولم يوجد * القسم الثاني * من هذا النمـط في احـكام الادراك ثمان مسائل * المسئلة الاولى * في ماهية الادراك وفيها فصل واحد * اشـارة * (ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك تشـاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فتكون حقيقة مالا وجود له في الاعيان الخـارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق ﴿ وقد ﴾ اصلا اويكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي * الشرح * انه لما تكلم في وجود النفس وفي وحدتها اراد ان يتكلم في قواها ثم ان القوى النفسانية ينقسم بالقسمة الاولى الى مدركة ومحركة فمن هذا الموضع الى الموضع

ذلك لكنـه لا يستقيم عـلى اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقـة الفلكية تدرك العقل بذاتهـا وتحرك الفلك بقوة منطبعـة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته يحل بما مر * موعد وتنبيه * (اما الشيء الذي يتشوقـه الجرم الاول في حركة الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حال مملولة او ازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة اوفي الشيء الضروري كالنفس اوفي الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما نزعج للهرب اوللطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين) اقول قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضـا لذاته مرادا بل انمـا يراد لشيء آخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال عـلى وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليـك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض له مشعور به على الاجمال المميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا

الذى سماه مكملة النمط فى بيان القوى المدركة ومن ذلك الموضع الى آخر النمط فى بيان القوى المحركة وانما قدم الكلام فى القوى المدركة على الكلام فى القوى المحركة لان الحركة الاختيارية لا يوجد الا عند الشعور بمطلوب اومهروب عنه فيكون التحريك متفرعا على الادراك ولاجل ذلك ذهب بعضهم الى انه يجوز خلو بعض الحيوانات عن القوة المحركة بالاختيار مثل الاصداف والاسفنجات وان كان هذا المذهب باطلا ولم يجوز احد خلو الحيوان عن القوة المحركة فلما كان الادراك متقدما على التحريك طبعا استحق التقديم عليه وضعا ثم ان الكلام فى القوة المدركة فرع على الكلام فى حقيقة الادراك فلاجرم تكلم اولا فى ماهية الادراك وحقيقته واذا عرفت هذه المقدمة فنقول هذا الفصل يتضمن مطلوبين احدهما ان ادراك الشئ لايحصل الا عند حصول حقيقة المدرك فى ذات المدرك وثانيهما ان ذلك او نبت فادراك الشئ هل هو نفس هذا الحصول ام لا والخايضون فى هذه المسئلة قلّما يميزون بين المطلوبين ونحن نتكلم فيهما بعون الله تعالى ثم نرجع الى تفسير الالفاظ المطلوب الاول فى بيان ادراك الشئ لايحصل الا عند حصول حقيقة المدرك فى المدرك والدليل عليه انا اذا تصورنا امورا لاوجود لها بالفعل سواء كانت ممكنة الوجود مثل كثير من الهندسية اولايكون ممكنة الوجود فانا نميز بين ذلك المتصور وبين غيره وذلك يقتضى كون ذلك المتصور متميزا عن غيره وكل ما كان كذلك فانه ليس عدما صرفا لان العدم الصرف لايكون فيه امتياز وتخصص ولوجاز فى المعدوم الصرف ان يكون بعضه متميزا عن البعض بالمقدار واللون والشكل لجاز فى هذه الامور تميز بعضها عن البعض بالبصر اذ يكون معدومة وذلك خروج عن العقل وقول من يقول ان تلك المتصورات غير متميزة بعضها عن البعض قبل وجودها بل تعين

وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهى والنائم فان منكرى وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهى ان العابث والساهى والنائم لوفعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لايدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شئ منها لابعينه اوعلى عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحنا والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

النمط الرابع فى الوجود وعلله الوجود ههنا المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لاعلة له وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لايكون نفس ماهيتها ولاجزء من ماهياتها بل انما يكون عارضا فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ فى الوجود وعلله * تنبيه * (اعلم انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لاينال الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم اوبسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لاتشكان فى ان وقوعه على زيد وعمر بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لايخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس اولايكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وبهذا اعجب وان كان محسوسا فله لامحالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لايتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لامحالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين فى تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التى

قبل وجودها ثم انها بعد وجودها يكون بعضها متميزا عن البعض قول ضعيف لانه اذا لم يكن هناك ما يشير العقل اليه ويحكم عليه بالامتياز استحال الحكم بان بعضها متميزة عن البعض بعد الوجود واذا ثبت ان الاشياء التي نتصورها لابد وان تكون موجودة وظاهر انها غير موجودة في الخارج اذ الكلام مفروض فيه فلابد وان يكون موجودة في الذهن فهذه هي الحجة المذكورة في الكتاب ثم ههنا بحثان الاول ان هذه الحجة لا ينتج ان الادراك هو نفس حصول المدرك في المدرك بل لو انتج فانما ينتج ان المدرك لابد وان يحصل في الذهن فاما ان الادراك هو نفس ذلك الحصول او امر آخر مشروط بذلك الحصول فانها لا يظهر منها الثاني ان الادراكات التي يمتنع حصولها الا عند حصول مدركاتها في الخارج وهي الحواس الظاهرة فانه لا يمكن ان يستدل بهذه الحجة على انها عبارة عن حصول صورة المدركات في تلك القوى لاحتمال ان يقال ان تلك الادراكات عبارة عن تعلق القوى المدركة بها فالابصار عبارة عن حالة اضافية تحصل بين قوة الباصرة وبين المرئي الموجود في الخارج من غير ان ينطبع صورة المرئي في القوة الباصرة او في محلها وكذا القول في السمع والذوق والشم واللمس اما الادراكات التي يمكن حصولها عند عدم مدركاتها في الخارج لا يقدح فيها هذا الاحتمال لان الاضافة الى الشيء يستدعي وجود ذلك الشيء فاذا لم يكن ذلك الشيء موجودا في الخارج استحال ان يكون الادراك عبارة عن الاضافة اليه واعلم ان من الناس من انكر توقف حصول الادراك والشعور على حصول ماهية المدرك في المدرك واحتج على ذلك بحجة عامة ﴿ الاشتراك ﴾ في الادراكات العقلية والحسية وبادلة خاصة تخص كل واحد منها واحدا من تلك الادراكات اما الحجة العامة فهي انه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء الا حصول الصفة للموصوف فاذا عقلنا الاستدارة والاستقامة

لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي)

اقول يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله ان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم اوبسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم اوجسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما اوجسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع المقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة اوخاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم ان كان محسوسا وجب ان تكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان اوناطق اوواحد اوغير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في الخارج العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها

والحرارة والبرودة لزم ان يصيرا لعاقل لهذه الامور حال تعقله لها مستقيما مستديرا حارا باردا وذلك باطل لايقال هذا غير لازم لوجوه ثلثة الاول انا لانقول من عقل الاستدارة فانه تحصل فيه الاستدارة نفسها بل نقول انه يحصل فيه مثال الاستدارة وصورتها ومن عقل النار فانه لاتحصل فيه حقيقة النار بل مثالها وصورها وشبحها الثانى ان النار ليست عبارة عن الشئ المحرق على الاطلاق بل من الذى اذا وجد فى الخارج كان محرقا واذا كان كذلك فحقيقة النار وان حصلت فى الذهن الا انها لاتكون محرقة لان شرط كونها محرقة كونها موجودة فى الخارج ولكنها تكون باردا لانه يصدق عليها حين ما يكون فى الذهن انها ماهية لو وجدت فى الخارج لكانت محرقة الثالث انا لانعنى بحصول مثال ماهية المعلوم الا كوننا عالمين به وذلك مما لا امتناع فيه لانا نقول اما الاول فباطل لان الذى سميتموه بمثال الاستدارة وصورتها اما ان تكون حقيقته حقيقة الاستدارة اولا يكون فان كان الاول فمن عقلها فقد حصلت فيه هذه الحقيقة فيجب ان يكون العاقل للاستدارة مستديرا لانه لايفهم من المستدير الا ما حصلت الاستدارة فيه واما ان لم تكن حقيقته حقيقة الاستدارة لم تكن تعقل الاستدارة عبارة عن حصول الاستدارة فى الشئ العاقل وهو المعلوم واما الثانى فهو باطل اما اولا فلانا اذا عقلنا ان النار هى التى اذا وجدت فى الخارج لزمها الاحتراق فلابد لنا من تعقل الاحتراق لان علمنا بان شيئا يلزمه شئ آخر بشرط مخصوص متوقف على العلم بحقيقة اللازم والملزوم واذا كنا قد عقلنا الاحتراق والتعقل عبارة عن حصول المعقول فى العاقل فقد حصل فى ذهننا الاحتراق فيكون الذهن محترقا لانه لامعنى للمحترق الا ما فيه الاحتراق اللهم الا ان يقال انا لانعقل حقيقة الاحتراق بل نعقل منه انه الامر الذى يلزمه اللازم

الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد فى الخارج والعقل والثانى يوجد فى العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما *وهم وتنبيه* (ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنبهه ونقول له ان الحال فى كل عضو كلى مما ذكرته او تركته كالحال فى الانسان نفسه) اقول هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم فى الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لايعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال فى معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا من المقصود بل نبه على ان الحال فى كل واحد من الاعضاء والاجزاء فى كونه فى طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال فى الانسان نفسه * تنبيه * (انه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان فى الحس والوهم ولكان العقل الذى هو الحكم الحق يدخل فى الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شئ من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل فى الحس والوهم وهى من علايق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلايقها) لما نبه على ان فى كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذى يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علايق غير محسوسة ولا موهومة وهى طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليس بمدركة باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلايقهما هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهى اولى بان لايكون محسوسة ولا موهومة * تذنيب * (كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده) الحق ههنا اسم فاعل فى صيغة المصدر كالعدل والمراد به

الفلاني عنده وجوده في الخارج لكن كلامنا في ذلك الخارج كلامنا في الاول وبالجملة فتعقل النار يستدعي اما تعقل حقيقتها اوتعقل لازم من لوازمها وعلى التقديرين فانه يلزم المحال الثاني ان الوجود الذهني اما ان يكون مخالفا للوجود الخارجي في مفهوم كونه موجودا اولا يكون والاول ﴿١٩٤﴾ محال فان لفظة الموجود غير واقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي باتفاق الحكما وبالبراهين المذكورة في مواضعها والثاني يبطل عندهم لان الذهن اما ان يكون ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة اولا يكون فان كان ممكن الاتصاف بالماهيات المعقولة وهو ايضا ممكن الاتصاف بالوجود فاذن لا منافاة بين ذات العقل وبين ماهية المعقول وبين وجوده فاذا يجب ان توجد هذه المعقولات فيه وهذا محال اما اولا فلانه يجب ان يوجد فيه اللون والشكل والمقدار فيكون ملونا مشكلا مقدرا بالالوان والاشكال والمقادير المختلفة دفعة لانه يمكنه ان تعقل هذه الاشياء المختلفة دفعة واحدة بدليل انه يعقل ان السواد مضاد للبياض والعلم باضافة الشيء الى الشيء علم بنسبة شيء الى شيء والعلم بنسبة شيء الى الشيء مشروط بالعلم لكل واحد من المضافين واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يبقى تفاوت بين الانسان الموجود في الخارج والانسان الموجود في الذهن لانهما متساويان في تمام الماهية وفي الوجود وهذا مكابرة والذي يقال من ان الانسان الذهني كلي فهو كلام جزافي لا حاصل له لان الموجود في النفس صورة جزئية موجودة في نفس جزئية فكيف يكون كلية واما ان لم يكن الذهن ممكن الاتصاف بماهيات هذه المعقولات وجب ان لا يكون العقل عبارة ﴿الشيخ﴾ عن حصول المعقول في العقل وهو المطلوب وهذه الحجة دالة على امتناع ان يكون للمعقول اوللمتخيل انطباع في العقل اوالخيال واما الادلة الخاصة فاحتجوا على ان التخيل لايمكن ان يكون عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة

ذوالحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدء للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدء الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدء الاول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة * تنبيه * (الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزأ من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية) يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء اوعلل لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علية هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منهما ليستا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذ تبين ذلك فنقول

في الخيال بان قالوا لو وجدت صورة خيالية لكانت تلك الصورة موجودة اما في جسم او جسماني اولا في جسم ولا في جسماني والاقسام الثلثة باطلة فالقول بوجودها باطل اذ لا شبهة ان تلك الصورة ليست قائمة بنفسها غنية عن المحل فاذا ابطل القول

بالانطباع ثم انه يمتنع ان يكون محلها جسما وجسمانيا فالوجوه الاول لو كان محل الصورة الخيالية جسما لكان محلا لصورة العقلية التي يثبتونها جسما لكن التالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية انا اذا ابصرنا زيدا وتخيلنا صورته امكننا ان نحكم عليه بانه الانسان وانه ليس بفرس والانسان والفرس ماهيتان كليتان ومن حكم بشئ على شئ فان ذلك الحكم بعينه يجب ان يكون متصورا لكلي الطرفين لان ذلك بضدين ولابد فيه من تصورين فاذا المدرك للشخص المعين اما بالابصار او بالتخيل هو بعينه مدرك للانسان الكلي والفرس الكلي فلو كان الذي فيه الصورة الخيالية جسما او جسمانيا لكان المتخيل جسما او جسمانيا ولو كان كذلك لكان المدرك للانسان الكلي والفرس الكلي جسما او جسمانيا فقد برهنت الشرطية ولقائل ان يقول هذا انما يلزم اذا كان الادراك نفس حصول الصورة فاما اذا جعلناه مغايرا له لم يلزم ان يكون محل الصورة الخيالية جسما ويكون المدرك لها هو النفس واما كذب التالي فهو متفق عليه بين الحكماء فيلزم كذب المقدم الثاني وهو انا نتخيل بحرا من زيبق وجبلا من زمرد فلو كان التخيل عبارة عن انطباع الصورة المتخيلة في جسم او جسماني لكان قد انطبع العظيم في الصغير وانه محال وسيأتي الاعتذارات عن ذلك والجواب عنها الثالث انا اذا تخيلنا المقدار فلو انطبعت ماهية المقدار في جسم لاجتمع في ذلك الجسم مقداران فيكون قد اجتمع فيه المثلان وانه محال فثبت ان الصورة الخيالية يستحيل حصولها في الجسم وبهذه الوجوه بعينها يستحيل ان يكون حصولها

الشيخ الشئ قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه ولان المثلث لامادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان للاجسام المتركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله والغائية الى ان الغائية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول * تنبيه * (اعلم انك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعدما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان) يريد الفرق بين ذات الشئ ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشئ اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر الشئ اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليه الشئ في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة *اشارة* (العلة الموجدة للشئ الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها) لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ

فى شئ جسمانى واما ان محل هذه الصورة الخيالية يمتنع ان لايكون جسما ولاجسمانيا فلوجوه الاول ان تخيل
الجسمية اوالمقدار اذلا يستدعى حصول الجسمية والمقدار فى التخيل فالشئ الذى يتخيل الجسمية والمقدار لابد
وان ينطبع فيه الجسمية والمقدار ولامعنى للهيولى الا الشئ القابل للجسمية والمقدار فاذا الشئ الذى
يتخيل الجسمية والمقدار جسم متقدر
فلو فرضنا انه ليس كذلك
هذا خلف الثانى انا اذا تخيلنا
مربعا محفوفا بمربعين متساويين من كل
الوجوه فان الخيال يميز بين كل واحد
من المربعين الطرفين وذلك
الامتياز ليس فى الماهية ولا فى لوازمها
لان المربعين من حيث هما مربعان
لااختلاف بينهما فى الماهية
ولا فى لوازمها فاذا ذلك الامتياز
فى العوارض واشخاص الماهية
الواحدة انما يكون بسبب القابل
وذلك القابل ليس موجودا
فى الخارج لان الكلام مفروض فيما
اذا لم يكن مثل هذا المربع موجودا
فى الخارج فاذن ذلك القابل
هو الذهن فلو كان محل كلتا
الصورتين شيئا واحدا لاستحال
ان يختص احدهما بعارض دون
الآخر فاذن لابد وان يكون محل
كل واحد من المربعين مغايرا
لمحل المربع الاخر فاذن محل هذه
الصورة الخيالية لابد وان يكون منقسما
فيكون جسما او جسمانيا فثبت
فساد ان يكون محل الصورة الخيالية
جسما اوجسمانيا اولا يكون جسما
ولا جسمانيا واما الذى يدل على ان
الابصار لايستدعى انطباع صورة
المرئيات فى البصر وجوه الاول
انا نرى نصف كرة العالم ويستحيل
انطباع العظيم فى الصغر لايقال هذا منقوض بالمرآة فانها على صغرها ينطبع فيها نصف ﴿ كاين ما ﴾
كرة العالم وايضا فلا يجوز ان يقال العين ما ينطبع فيها الا ما يساويها فى المقدار الا انه ينطبع فيها فى اوقات سريعة صور
اجزاء المبصر فيظن الانسان انه ابصر كل ذلك المبصر العظيم دفعة وان لم يكن كذلك وايضا فلم لا يجوز

والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثانى
وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله
العلة الموجدة للشئ الذى له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة فى هذا
القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول
النجار الذى هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة
لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثانى الجوهر المفارق الذى هو علة
لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين
انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هى علة الجمع بين المادة
والصورة اعنى التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله
وهى علة الجمع بينهما قوله (والعلة الغائية التى لاجلها الشئ علة
بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها فى وجودها فان العلة
الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل وليس
علة لعليتها ولا لمعناها) ماهية الغاية ومعناها اعنى كونها شيئا ما غير
وجودها والمعلولات ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سيأتى بيانه
والغاية فى القسم الاول يوجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها
معا وفى القسم الثانى يوجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة
بماهيتها عليه والعلة لايمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود
الغاية فى هذا القسم لايكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه
والعلة انما يكون هى ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل
فاعلا بالفعل فهى علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة
تلك الماهية موجودة فماهية الغاية يكون علة لعلة وجودها لامطلقا
بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد
الغاية بقوله ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا
بالقسم الثانى واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية
عللا غائية والقوى الطبيعية لاشعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة فى اذهانها ولا ان يقال انها موجودة فى الخارج لان
وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة
وغير الموجود لايكون علة للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس
للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعية ما لم يقتض لذاتها شيئا

ان يقابل العين ينطبع فيها صورة يساوي صورة نصف كرة العالم في الشكل وان لم يكن مساوية لها في المقدار لانا نقول اما الاول فباطل لان المحققين من الطبيعيين اتفقوا على انه لا ينطبع في المرآة صورة المرئيات واحتجوا عليه بامور منها انه اذا انطبعت صورة شيء في شيء فاذا لم يتحرك القابل ولا الفاعل استحال ان يتغير

كان ماثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعور مالها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها *اشارة*(ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود) العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجوب فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود *تنبيه*(كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم تقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته او ممكن الوجود بحسب ذاته) يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو العالم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى * اشارة * (ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة يغايره وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودا الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول * تنبيه * (اما ان يتسلسل

موضع تلك الصورة بتغير شيء لكن الانسان اذا رأى صورة الشجرة في موضع معين من الماء فاذا انتقل عن مكانه رأى صورة تلك الشجرة في موضع آخر من الماء فلما تغير موضع الصورة باختلاف مقامات الناظرين علمنا انه ليس هناك صورة منطبعة في موضع معين ولكنها انه لو كان هناك صورة لكانت اما ان تكون منطبعة في ظاهر المرآة او في عمقها والاول باطل لان الناظر يقطع انه ليست صورة المرئي في ظاهر المرآة بل يرى تلك الصورة كالغائرة فيها ثم انها يقرب من المرئي عند قربه اليها ويبعد عند بعده عنها والثاني ايضا باطل لان عمق المرآة مظلم كيف لا ينطبع فيه شيء من الصور وبتقدير ان يصح ذلك فربما يرى المرئي على بعد خمسين ذراعا من سطح المرآة مع انا نعلم انه ليس للمرآة هذا الغور ومنها ان المرآة على صغرها يستحيل ان ينطبع فيها المقدار العظيم فبهذه الوجوه ابطلوا القول بانطباع صور المرئيات في المرايا واما جوابهم الثاني فهو باطل لان المعين يجب ان لا يحس الا بمقدار نفسها ابدا وان لا يحس بالشيء العظيم ابدا لانه اذا ابصر شيئا يساويه في القدر فاذا ابصر شيئا آخر فاما ان يبقى في الحالة الثانية ابصاره للشيء الاول او لا يبقى

فان بقي فقد ابصرا دفعة واحدة اعظم من نفسه مع انه لا ينطبع فيه ما هو اعظم منه فاذا لا يتوقف الابصار على الانطباع وان لم يبق وجب ان لا يبصر الانسان قط في عمره شيئا عظيما لانه دائما لا يبصر الا مقدار نقطة الناظر واما جوابهم الثالث فهو باطل ايضا لان الجسم الصغير لا يقبل مثل شكل الجسم العظيم في المقدار وان كان

ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا ويجب بغيرها ولنزده هذا بيانا) يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد وبسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول من هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهو ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي ينبغي ان لا يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله * شرح * (كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها) يريد ان بيان سلسلة الممكنات

يقبل مثله في الشكل فاذن ابصار الشكل العظيم من حيث انه عظيم لا يكون بالانطباع فبطل القول بالانطباع الثاني ان الرطوبة الجليدية اما ان يكون ملونة او لا يكون فلو كانت ملونة انطبعت الاشباح في ظواهرها ولم يتادى الى ما وراهـا لكنهم اتفقوا على انه يجب تادى الشبحين المنطبعين في ملتقى العصبتين والا لكنا ابصرنا الشيء الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحد من الجليدتين شبح آخر وان لم يكن ملونة كانت شفافة والشفاف في عندهم لا ينطبع فيه الصور فهذا هي الوجوه التي يمكن ان يتمسك بها مثبتو الانطباع وثقاته والوجه الذي عليه تعويل المثبتين مبني على انا ندرك ما لا وجود له في الخارج وهو مبني على نفي المثل الافلاطونية وما قامت الدلالة القاطعة على فسادها والوجوه التي عولت عليها النفاة فهي قاطعة غير مخيلة المطلوب الثاني في انه لو ثبت القول بالانطباع فالادراك هل هو نفس الانطباع ام لا اعلم ان تقدير صحة القول بالانطباع لا بد من البحث على الادراك هل هو نفس انطباع تلك الصورة ام لا وكلام الشيخ مضطرب جدا في هذه المسئلة اما في هذا الموضع من هذا الكتاب فهو مشعر بالوجهين معا على ما تقرره عند الخوض في شرح المتن واما في النهج السابع من هذا الكتاب بين ان تعين المعلوم لا يقتضي تعين الاضافة فقط بل يقتضي مع ذلك تعين الكيفية يدل على انه ثبت حالة اضافية وراء ذلك والحق عندنا انه ليس الادراك عبارة عن نفس حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل او بينهما وبين ﴿ على ﴾ الامر المتقرر في الخارج ولنبين هذه الدعوى في جميع اصناف الادراكات بدليل يخصه اما الوجهان العامان فالاول ان ادراك السواد مثلا سواء كان ذلك الادراك تعقلا او تخيلا او ابصارا لو كان عبارة عن حصول

على تقدير وجودها محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ما خذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية اوغير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شئ خارج **قوله** (وذلك لانهما اما ان لا يقتضى علة اصلا فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها) وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين احدهما ماذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان يقتضى علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد اوبعضها اوشيئا خارجا عنها فقوله (واما ان يقتضى علة هى الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل شئ واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة) بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة اويراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشئ لايكون علة لها والثانى باطل لان علة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها ان لايحصل عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثانى ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة اووضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شئ آخر هو مبدء فعل اواستعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل فى الاول هو شئ فقط والثانى هو شئ الشئ مع شئ وفى الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شئ واحد **قوله** (واما ان يقتضى علة هى بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك) هو بيان فساد القسم الثانى ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذى هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** (واما ان يقتضى علة خارجة عن الاحاد وكلها وهو الباقى) ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم * اشارة * (كل علة هى غير شئ من احادها فهى علة اولا

حقيقة السواد الشئ لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد حاصل له والتالى ظاهر الفساد فالمقدم مثله لايقال هذا انما يلزم لوقلنا ادراك السواد عبارة عن حصول السواد الشئ كيف كان ذلك الشئ ونحن لانقول ذلك بل نقول ادراك السواد عبارة عن حصوله للقوة المدركة والجماد لما لم يكن له قوة مدركة لم يلزم من حصول السواد له كونه مدركا لذلك السواد وايضا فان ماهية النفس مخالفة لماهية الجسم فلا يلزم من كون حصول السواد فى النفس عبارة عن ادراك النفس له ان يكون حصول السواد للجسم عبارة عن ادراك الجسم له وايضا فلان حصول السواد للشئ انما يكون عبارة عن ادراك ذلك الشئ له اذا كان ذلك الحصول واقعا على وجه مخصوص وهو التجرد عن المال وهذا المعنى غير ثابت فى حصول السواد فى الجسم للجسم فلايلزم من حصول السواد فى الجسم ان يكون الجسم مدركا له لانا نقول اما الاول فظاهر البطلان لان حقيقة المدرك شئ له الادراك كما ان المفهوم من الناطق شئ له النطق فان كان الادراك عبارة عن نفس حصول الصورة للشئ كان المدرك عبارة عن الشئ الذى حصلت له تلك الصورة واذا كان كذلك فقولنا الشئ الذى حصلت له الصورة وما حصلت الصورة له وهذا باطل وبالجملة الجماد يصدق عليه انه حصلت له حقيقة السواد ويكذب عليه انه حصل له ادراك حقيقة السواد فيجب القطع بانه ليس حصول حقيقة السواد للشئ نفس ادراك حقيقة السواد واما الثانى فهو ظاهر الفساد ايضا لان كون النفس عالمة بالسواد مثلا ليس عبارة عن نفس ذاتها اما اولا فلانه يلزم ان لايعتبر فى كون النفس عالمة بالسواد حصول حقيقة السواد لها وذلك يقدح فى اصل قولهم واما ثانيا فلانه يلزم ان تكون النفس عالمة بالسواد وليس ايضا عبارة عن السواد الحاصل فيها لان السواد الحاصل فيها يجب ان يكون مثلا للسواد الحاصل فى الجسم

والا لم يكن العلم بالسواد عبارة عن حصول مثل السواد فى الذهن وذلك اعتراف بفساد قولهم فاذن هو امر زائد على ذات النفس فى ذات السواد الحاصلة فيها وذلك اعتراف بان العلم بالسواد مغاير للسواد والنفس التى انطبع السواد فيها وهو المطلوب واما الثالث فهو وكذلك ايضا لان السواد المنطبع فى الذهن اما ان يكون مشاركا للسواد الخارجى فى تمام الماهية اولا يكون فان لم يكن فهذا نفى للصورة الذهنية فضلا عن ان يقال ان حصول تلك الصورة هو نفس العلم بتلك الماهية وان كان فلا يخلو اما ان يكون العلم عبارة عن تلك الصورة اوعن امر زائد على تلك الماهية ينفى عنها اوعن امر زائد حصل هناك والاول قد بطل والثانى باطل لانا نعلم بالضرورة انه ليس العلم امرا عدميا وايضا فبتقدير ذلك يكون هذا اعترافا بان العلم ليس هو نفس حصول تلك الماهية بل هو امر زائد عليه ولكن يكون ذلك نوعا فى ان ذلك الزائد عدمى او وجودى وذلك بحث آخر واذ ابطل القسمان لم يبق الا الثالث وهوان يكون العلم عبارة عن امر زائد على حصول تلك الماهية فى العقل واعلم ان الفلاسفة المتقدمين لما ذهبوا الى ان العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم فى العالم علموا انهم لابد لهم من الفرق بين السواد حصول المعقول فى العقل وبين حصول السواد فى الجدار فلم يجدوا فرقا بين الامرين الا ان قالوا السواد اذا حل فى العقل اتحد بالعقل واتحد العقل به واما السواد الحال فى الجدار فانه لا يتحد بالجدار ولا الجدار يتحد به والشيخ قد اختار القول بالاتحاد فى كتاب المبدأ والمعاد فى الفصل الذى بين فيه ان البارى ﴿ تلك ﴾ عاقل ومعقول واستدل على القول بالاتحاد بان المعقول لولم يتحد بالعاقل استحال ان يعقل العاقل المعقول لان العاقل اما ان يكون هو النفس اوالصورة الحالة فيها اومجموعهما وابطل ان يكون العاقل هو النفس بان قال

للاحاد ثم للجملة والا فليكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم يحتج اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق) لما ثبت ان كل جملة معلولات بفرض فهى محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الاحاد وبينها بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما يبين بان يقال ان بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لوكان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة فى صدر الفصل بكونها غير شئ من احادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون ايضا علة لاحادها افرادا كما قدمناه *اشارة* (كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهى طرف لانها ان كانت وسطا فهى معلولة) قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية اوغير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة *اشارة* (كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية اوغير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهى طرف ونهاية فكل سلسلة ينتهى الى واجب الوجود بذاته) لما فرغ من بيان المقدمات افهما لانتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية اوغير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملا على علة غير معلولة اويكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضى احتياجها الى علة خارجة عنها هى طرف لها لا محالة ولا يمكن ان يكون

توافق النفس السواد لان السواد حل فيهما العقل الجواد السواد لان السواد حل فيه وقرر ذلك غاية التقرير
فقد ظهر ان القول بان العلم هو نفس الانطباع لايجتمع الا مع القول باتحاد العاقل بالمعقول ثم انه رجع عن القول
بالاتحاد في هذا الكتاب واعترف بانه من انحرافات والجمع بين القولين مشكل على من قال
العلم هو النفس الانطباع لابدله من القول بالاتحاد لتمهد له الفرق بين حلول السواد في النفس و بين حصوله في الجسم ومن نفى الاتحاد فلابدله من القطع بان العلم وراء الانطباع واعلم ان الكلام في ان العلم بالسواد مثلا ليس نفس حصول السواد للشئ ان المعقول لايتحد بالعاقل اظهر من ان يحتاج في ابطاله الى فضل بسط وتقرير بل كان من الواجب ان يكون فساد هذا المذهب وامثاله معلوما بالضرورة وانما دعت الحاجة الى تطويل القول فيه لجهل القادة واصرارهم على تقرير كل ما يرونه في كتاب من يعتقدون فيه فكل ما امكن ان ينطلق اللسان به وان كان فساده معلوما بالضرورة الحجة الثانية من الوجهين العامين على ابطال ما قالوه انه لوكانت حقيقة العلم والادراك عبارة عن حصول شئ لشئ مجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا انه حل فيه السواد وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك الموجود عالما بذلك السواد لانه اذا كان لا حقيقة للعلم الا حصول السواد لذلك الموجود فمتى عرفنا ذلك فقد عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة العلم لكنا نعلم بالضرورة انه ليس الامر كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى
ليس بجسم ولا حال في الجسم يصح منا الشك في انه تعالى هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره
ام لا فعلمنا ان كون الشئ شاعرا بالشئ مغاير لحصول ذلك الشئ واما الوجه الذي يخص الادراكات العقلية
فهو ان نقول لاشك انا نعقل انفسنا فاما ان يكون تعقلنا لذاتنا نفس ذاتنا او امرا زائدا عليهما والاول باطل

تبان الخارجية ايضا مدلولة لان سلسلة المفروضة لايكون سلسلة تامة بل يكون قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لابد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما *اشارة* وفي بعض النسخ *تنبيه* (كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لهما فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد يتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم يشتمل لامحالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لايخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين اولا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لايخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق لوجاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لاغير فيكون نوعه من شخصه وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون

من وجوه الاول وهوان تعقلنا لذاتنا اذا كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا فيلزم ان يدوم علمنا علمنا بذاتنا بدوام ذاتنا ثم ان المراتب فى هذه العلوم غير متناهية فيلزم ان تكون تلك المراتب الغير المتناهية موجودة بالفعل دائما وهو مكابرة وسفه واما ان قيل علمنا بعلمنا بذاتنا هو غير علمنا بذاتنا فالكلام عليه مثل الكلام على القول بان علمنا بذاتنا غير ذاتنا وسيأتى ذلك الثانى ان علم الشئ بذاته لوكان هو نفس ذاته لم يكن العلم على الاطلاق عبارة عن حصول ماهية المعلوم فى العالم لان الشئ الواحد لا يحصل لنفسه لا يقال حصول الشئ للشئ اعم من حصوله لغيره ولا يلزم من كذب الخاص كذب العام بل النفس جوهر قائم بذاته وانه حاصل لذاته فيما يعتبر ان هوية المجردة حاصلة لشئ يكون معقولا وبما يعتبر ان هوية المجردة قد حصل لها شئ يكون عاقلا وبما يعتبر انه هوية مجردة كان عقلا فالمجرد الذى يعقل ذاته يكون عقلا وعاقلا ومعقولا ويكون الكل شيئا واحدا ومثل هذا غير ممتنع فى بديهة العقل الا ترى انا بعد تصور المحرك والمتحرك لا نعلم ان احدهما مغاير للآخر الا ببرهان ولو كان ذلك ممتنعا فى البديهة لما احتيج فيه الى البرهان واذا ثبت انه غير ممتنع فى البديهية والحجة التى ذكرناها فى بيان ان ادراك الشئ عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك سالفا به فوجب الجزم به ثم متى وقعت المساعدة على ان حصول الشئ للشئ يقتضى المغايرة لكنا نقول ان كل شخص فانه لابد وان يزيد على ماله من الماهية بامر زائد وهو شخصية فيكون هناك ماهية وشخصية ومجموع حاصل فيهما وهو الشخص واذا كان كذلك امكن ان يقال ان ذلك الشخص حصلت له تلك الماهية لان تلك الماهية لما كانت جزأ من ذلك الشخص والجزء مغاير للكل لاجرم صح ان يقال ان تلك الماهية

ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الموجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهى معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما فى الكتاب غنى عن التطبيق *اشارة* (قد يجوز ان يكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التى هى الوجود للشئ انما هى بسبب ماهية التى ليست هى الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم فى الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود) اقول هذا مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين ومثال كون صفة ماهى الفصل سببا لصفة اخرى هى الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية ومثال كون صفة ماهى الخاصة سبب لصفة هى خاصة اخرى كون المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ماهى العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماهية يوجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شئ منها والفاضل الشارح قد اضطرب فى هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شئ واحد فى الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهية فماهيته غير وجوده تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون ذلك الموجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود

حاصلة لذلك الشخص ولاجل هذا المعنى صح منا ان نقول ذاتي وذاتك فاضيف ذاتي الى نفسي لانا نقول اما الاول فغير صحيح لانه كما ان حصول الشئ للشئ اعم من حصوله لغيره فكذلك اضافة الشئ الى الشئ اعم من اضافته الى غيره بل ايجاد الشئ

للشئ اعم من ايجاده لغيره وكما ان هذا القدر لا يقتضي صحة كون الشئ مضافا الى نفسه او موجدا لنفسه او حالا في نفسه او محلا لنفسه او متقدما على نفسه او متأخرا عن نفسه بل كان فساد هذه القضايا معلوما بالضرورة فكذا ههنا واما قوله فهذا الشئ بما يعتبر انه كذا عاقل وبما يعتبر انه كذا فهو معقول فجوابه ان المفهوم من هذه العبارات ان كل واحد كانت لفظة العقل والعاقل والمعقول الفاظا مترادفة وشرح الالفاظ المترادفة لا يليق الا بكتب اللغة فكيف يجوز ايرادها في الحكمة الاعلى والفلسفة الاقصى التي عند ذكرها تقشعر الجلود وتبلغ القلوب الحناجر بل لو كان مفهومها واحدا لاستحال ان يصدق لفظة فيها الا ويصدق الآخر وكان يجب ان يكون كل معقول عاقلا وبالعكس وانه خطأ وان لم يكن المفهوم من هذه العبارات واحدا فقد بطل قولكم ان عقل الشئ لذاته نفس ذاته واما قوله انه يصح منا ان نتشكك في ان الشئ الواحد هل هو محرك لذاته فجوابه ان ذلك انما صح لان مفهوم المحركية غير مفهوم المتحركية وكيف لا نقول ذلك والمحركية من مقول ان يفعل والمتحركية من مقول ان ينفعل فلما اختلف المفهومان صح ان يتشكك في انهما هل يجتمعان في الذات الواحدة ام لا واما ههنا اذا كان مفهوم العاقلية غير مفهوم المعقولية والعقلية فكيف يصح قياس احدهما على الآخر بل لو قال ان حقيقة العاقلية والمعقولية والعقلية امر زائدة على الذات فحينئذ يصح هذا الكلام الا انه ليس مطلوبنا في هذا المقام الا ذلك واما قوله

على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما تقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء وقوع الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف وقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة وبالسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب في وجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه انحلالها لانها اقوى من شبهة التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية

الماهية جزء من الشخص فيكون مغايرة له فصحت الاضافة فجوابه ان هذا القدر هب انه يثمر فى علم الشخص بماهيته الا انه لايمشى فى علمه بذاته المخصوصة وعلى ان فيه اعترافا بان العلم ليس هو نفس الماهية بل اضافة مخصوصة بين الماهية وبين ذلك الشخص ﴿ ﴾ يحصل بينهما بعد تحقق ذلك الشخص واعلم انه لولا ولوع الناس بالعشق لكل كلام هايل والا لما احتيج الى الكلام ان الشئ الاحدى الذات عقل وعاقل ومعقول من غير تعدد فى صفاته واما القسم الثانى وهو ان يكون علم الشئ بذاته زائدا على ذاته فذلك الزائد اما ان يكون صورة مساوية لماهية ذلك الشئ او لا يكون والاول باطل لانه يلزم اجتماع المثلين ولانه ليس حلول احدهما فى الاخر اولى من العكس فثبت الثانى وذلك يقتضى القطع بانه ليس علم الشئ بذاته عبارة عن حصول ذاته او حصول صورة مساوية لماته فى ذاته وهو المطلوب واما بيان ان الادراكات الخيالية ليست عبارة عن مجرد حصول هذه الصورة فى الخيال لانها عندهم حال ماتكون موجودة فى الخيال لا يكون مشعورا بها بل انما يحصل الشعور بها اذا طالعها الحس المشترك فوجب ان لا يكون ادراك هذه الصورة نفس حصولها لا يقال الخيال انما لم يدركها لانه ليس من القوى المدركة لانا نقول لما صدق على الخيال انه متمثل بهذه الصورة وكذب عليه كونه مدركا لها بينا ان الادراك ليس نفس التمثل وهكذا الكلام فى ادراك الوهم بعينه واما بيان ان الابصار ليس عبارة عن مجرد الشبح المنطبع ﴿ المخالف ﴾ لان الشيخ نص فى الشفاء على ان الاشباح تنطبع فى الجليديتين مع ان الابصار لا يحصل هناك بل عند ملتقى العصبتين وذلك يدل على ان الابصار ليس نفس انطباع تلك الاشباح وايضا فالقوة الباصرة لا تدرك ما فى التهاب من اللون

اولا عروضها او لا يقتضى شيأ منهما والاول والثانى يقتضيان تساوى الواجب والممكن فى العروض واللاعروض والثالث يقتضى احتياجهما معا الى سبب منه يحصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوى مع ان نور الشمس يقتضى ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضى استعداد الجسمات او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك الاختلاف فى ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ماظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضى العروض وهو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى وجود سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور وذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذى عليه يعولون وبه يصولون قولهم تاملنا ماهية المثلث مع الشك فى وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة التى لا تدركها العقول هى وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذى هو المبدأ الاول للكل والوجود الذى تدركه هو الوجود المطلق الذى هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم لا يقتضى ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضى مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص ومنها قوله او لم يكن حقيقة الواجب لا مجرد الوجود مع القيود السلبية التى لا مدخل لها فى عليه وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزء منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوى لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هى الوجود العام بل هى مجرد وجوده الخاص به

والشكل والمقدار مع ان المقارنة حاصلة هناك فثبت ان الابصار ليس نفس الانطباع فثبت بهذه الوجوه ان الادراك ليس عبارة عن نفس الانطباع بل الحق انه حالة نسبية اضافية فانا نعلم بالبديهة انا اذا ابصرنا زيدا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه وان الذي يقال من ان المبصر ليس هو زيد الموجود في الخارج بل هو غير مبصر اصلا وانما المبصر مثاله وشبحه فانه تشكيك في اجلى العلوم الضرورية واقواها وان امثال هذه الكلمات يجب ان لا يخطر ببال الانسان السليم العقل فضلا عن ان يجعلها مواضع البحث والتدقيق وهذا تمام الكلام في الادراك والشعور ولنرجع الان الى شرح المتن اما قوله ادراك الشي هو ان يكون حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاعلم ان البحث فيه من وجهين الاول ان قوله ادراك الشئ هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك مشعر بان الادراك امر وراء حصول الصورة لانه اعتبر في الادراك الحضور عند المدرك فان لم يكن الادراك الا نفس الحضور ولم يكن المدرك الا الذي حضر عنده شئ فيصير معنى قوله حقيقته متمثلة عند المدرك ان حقيقة حاضرة عند الشئ الذي هي حاضرة عنده ومعلوم ان ذلك خطاء وكذلك قوله نشاهدها ما به يدرك اضاف المشاهدة الى تلك الحقيقة المتمثلة وذلك يقتضي كون المشاهدة مغايرة لتلك الصورة المتمثلة فظهر ان اللفظ ههنا مشعر بكون الادراك امرا مغايرا للتمثل والحضور ولكن كلامه في اكثر المواضع يقتضي كون الادراك نفس التمثل الثاني ان قوله حقيقته متمثلة عند المدرك تستدعي بحثا عن التمثل فانه ان عنى به انه يحصل مثل المعلوم في العالم حتى ان فسر ان من علم البحر والجبل حصل فيه ما يماثل البحر والجبل فذلك معلوم البطلان بالضرورة وان عنى به غيره فلا بد من بيانه لا يقال معناه انه يحصل فيه مثاله والفرق بين المثل والمثال ظاهر لان الانسان المنقش على الحايط مثال الانسان الطبيعي وان لم يكن مثلاله لانا نقول

المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجود كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضيا تها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليست طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطى والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشئ لا يكون مشروطا بنفسه وايضا ان التقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا يتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانها ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة

ان المثال مماثل للمثل من وجه ومخالف له من وجه فالانسان المصور على الجدار مماثل للانسان الطبيعي في الشكل ومخالف له في ساير الاعتبارات وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فاذا عقلنا شيئا وحصل في ذهننا مثاله فان كان ذلك المثال مساويا بالمعلوم من كل وجه فقد عاد المحال وان كان مخالفا له من بعض الوجوه وجب ان لا يكون وجه المخالفة معلوما والا فقد حصل العلم بذلك الوجه مع ان مثاله غير حاصل في الذهن وذلك يبطل اصل القاعدة فاما قوله فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين هو الباقي فالمراد منه ذكر الدلالة على اثبات هذه الصورة الذهنية وقد قررناها وقوله او يكون مثال حقيقته مرتسما هو الموضع للبحث فانه يقال له ان اردت بالمثال المثل فقد ابطلناه وان اردت به غيره فلخصه ليكون الكلام بالنفي والاثبات واردا على تصور محصل ثم لقائل ان يقول لا معنى للجهل الا ما حصل في الذهن مع انه لا يكون مطابقا للخارج فالصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة له فلا بد من امر في الخارج فاذا ثبت امر في الخارج فلم لا يجوز ان يكون الادراك عبارة عن حصول حالة نسبية بين القوة المدركة وبين ذلك الموجود في الخارج وايضا فلم لا يجوز ان يقال الصورة التي يتعقلها او يتخيلها وان لم تكن حاضرة عندنا الا انها موجودة في انفسها اما بان تكون قائمة بانفسها على ما يقول به افلاطون واما بان تكون مرتسمة في شئ من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالقياس الى التزام ان الاثر الحاصل عند تعقل السماء في الذهن مساو لنفس السماء حتى يكون العرض الغير المحسوس

﴿ لا يتحقق ﴾

من غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء اثره * اشارة *

(واجب الوجود المتعين) هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشئ الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله (وان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم تكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول) ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين اما ان يكون ماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة اخرى لها وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله (لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال) واعلم انا بينا ان اللزوم

مساو بالجوهر القايم بالنفس من كل الوجوه امر سهل غير مستبعد ﴿ المسألة الثانية ﴾ في بيان درجات الادراكات في التجرد فصل واحد * تنبيه * (الشيء قد يكون محسوسا عندما نشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند مايكون محسوسا فيكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلقت منها لا تجردها عنه ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الا اذا ظهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه تجرده عنه عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته غير ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعده لان تعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله) * الشرح * لما تكلم في اصل الادراك شرع بعده في بيان اصناف الادراكات وبيان ذلك ان الشخص المعين اما ان يدرك بحيث يمنع نفس ادراكه من ان يكون معقولا على كثيرين او يدرك بحيث لا يمنع نفس ادراكه من ذلك والاول لا يخلو اما ان يتوقف حصول ذلك الادراك على وجود ذلك المدرك في الخارج اولا يتوقف فهذه اقسام ثلثة اولها الادراك الذي يجتمع فيه الامران وهو ان يكون مانعا من الشركة ويكون متوقفا على وجود المدرك في الخارج

لايتحقق الا اذا كان الملزوم او جزأ منه علة او معلولا مساويا للازم او جزء منه اوكانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فعاد القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال ثم انه بين القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا للتعين المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله (وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة) ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله (وان كان ما يتعين به عارضا لذلك) وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها ثم انها قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله (فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصيته الذاتية يجب وجوده وهذا محال) ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود الواجب وما تعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله (وان كان عروضه بعد تعين اول

وهذا هو ادراك الحس فاني اذا ابصرت زيدا فالمبصر يمتنع لذاته من ان يكون مشتركا فيه بين كثيرين وهذا الابصار لا يحصل الا عند حصول المدرك في الخارج وثانيهما ان يحصل فيه احد الوضعين دون الثاني فيكون مانعا من الشركة ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجي وهو التخيل فاني اذا شاهدت زيدا ثم غاب عني فاني اتخيله على ما هو عليه من المشخصة فنفس ما تخيلته يمتنع من الشركة ولكن هذا الادراك لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج فانه يمكنني ان اتخيله بعد عدمه وثالثها ان يخلو عن الوضعين جميعا فلا يكون مانعا من الشركة ولا موقوفا على وجود المدرك في الخارج وهو المسمى بالادراك العقلي فان قيل ادراك الوهم خارج عن هذا التقسيم قلت تقسيمنا يتناول ادراك الاشخاص والوهم غير متعلق بالاشخاص فلا يقدح فيما ذكرناه واذا عرفت صحة الحصر والتكلم على كل واحد من هذه الاقسام فنقول اما الادراك الحسي والخيالي فانهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة معينة ولاعراض مشخصة وذلك لان متعلقهما ان كان هو الماهية من غير قيد زائد كان متعلق كل واحد منهما امرا لا يمنع نفس تصوره من الشركة وهذا هو القسم الثالث الذي سميناه بالادراك العقلي وان كان هو الماهية مع قيود زائدة مشخصة فذلك هو الذي اوردنا بقولنا انهما لا يتعلقان بالماهية الا عند كونها مقارنة لمادة جزئية واعراض جزئية واما الادراك العقلي فانه يجب ان يكون مجردا عن جميع اللواحق والعوارض لان الصورة العقلية لما كانت مشتركا فيها بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة وجب ان لا يكون لها شيء من تلك الصفات ﴿ وقول ﴾ والا لم يكن مشتركا فيها بين كل تلك الامور ولقائل ان يقول ما ذكرتموه ينفي كون الكلي موصوفا بعارض جزئي و يلزم من هذا القدر ان لا يكون ملحوقا بشيء من العوارض لان العارض الجزئي اخص من مطلق العارض ولا يلزم

سابق فكلامنا في ذلك) كالكلام في التعين الذي سبق وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله (وباقي الاقسام محال) ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا قد تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرار للقسم الثاني مع مزيد بيان لابطاله ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات اوردها على ثبوتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان يتكثر بامر ينضاف اليها وسيجيء بيان تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل

بطلان العام من بطلان الخاص فلا يجوز ان يكون الكلى ملحوقا بلواحق كثيرة كلية وهذا البحث وان كان مقيدا الان ههنا بحثا آخر قريبا من ذلك وهو اكثر فائدة منه وذلك انه كثيرا ما يجرى فى كتبهم فى هذا الموضع ان العقل ينزع من الاشخاص ﴿ ٢٠٩ ﴾ الجزئية صورة كلية مجردة عن جميع اللواحق والعوارض وهذا فيه نظر من وجهين الاول ان الصورة التى تحصل فى العقل لابد وان تكون صورة جزئية حالة فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضع فتشخص تلك الصورة وعرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها لسائر الصفات القائمة بالنفس عوارض غريبة عن ماهية الانسان بدليل ان الاشخاص الانسانية الموجودة فى الخارج غير موصوفة بشئ من هذه الصفات ولو كانت هذه الصفات داخلة فى ماهية الانسان لاستحال الانفكاك عنها واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال ان العقل يقدر على ان ينزع من المحسوسات صورة مجردة عن جميع العوارض واللواحق والعلائق مع انا بينا ان تلك الصورة موصوفة لامحالة بهذه العوارض الثانى وهو ان مدرك العقل انما هو القدر المشترك بين الاشخاص الانسانية وهذه الصورة الموجودة فى العقل غير مشترك فيها بين الاشخاص لانها ليست جزأ فيها فانه كيف يجوز ان يقال العلم بنفس زيد جزء من ماهية جميع اشخاص الناس مع انهم كانوا موجودين قبل وجود هذه الصورة وسيكونون موجودين بعد عدمها فثبت ان الصورة الموجودة فى العقل يستحيل ان يكون مجردة عن جميع اللواحق ﴿ ٢٧ ﴾ الغريبة وان يكون كلية مشتركا فيها بل التحقيق ان الاشخاص الانسانية مشتركة فى الانسانية ومتباينة فى سائر الاعتبارات من الشكل والوضع والمقدار ومابه الاشتراك غير ما به الامتياز فالانسانية مغايرة لامحالة للاشكال والمقادير ثم ان الانسان الطويل مثلا موجود فى الخارج

وقول الفاضل الشارح التعينات لوكانت ثبوتية لاشتركت فى كونها تعينا واختلفت بتعينات اخر غيرها ليس بشئ لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالتعينات لاتشترك فى شئ ومن حيث تشترك فى شئ فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشئ ايضا لان الطبايع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هى من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصا ولايحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشئ مطلقا كالظلمة مثلا بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح لان يصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام فى تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعى طولا لايليق ان يورد فى اثناء ما لا تعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوى الممكنات فى الوجود ويباينها بتعين فيتركب ماهيته فليس ايضا بشئ لان الوجود الغير العارض الماهية يباين الوجود العارض للماهيات باللاعروض الذى لايلزم من تقييد الوجود به تركبه الا فى العبارة على ان الوجود ليست طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كالظلمة *فايدة* (اعلم من هذا ان الاشياء التى لها حد نوعى واحد فانما تختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منهما القوة القابلة لتأثير العلل وهى المادة لم يتعين الا ان يكون فى طبيعة من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن فى طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما فى الموضع وما يجرى مجراه) اقول قد تبين مما ذكر فى الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التى لها حد نوعى واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا ولم يتعدد بالاشخاص

واذا حصلت هذه الفايدة الكلية مماذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة فى الفصل المتقدم وهى ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادى نتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لوكانت هى تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشئ الذى لايكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج فى ان يتكثر الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة فهو لايحتاج فى ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما تتكثر بماهياتها ولا على كل اشياء متماثلة فى امر ذاتى فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد فى الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقط سقط النقض الذى اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر فى الواجب والممكن من غير مادة *تذنيب* (قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لايقال على كثرة اصلا) هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة *اشارة * (لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لاينقسم فى المعنى ولا فى الكم) يريد نفى التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلى وسيفصل ذلك فى الفصول التالية لهذا الفصل والتركب قد يكون من اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولايكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون

وهو عبارة عن الانسان الموصوف بالطويل ومتى كان المركب موجودا فى الخارج كانت المفردات موجودة ايضا فاذن الانسان من حيث هو انسان فى الخارج وهو ايضا فى نفسه مجرد عن اللواحق لان ما به الامتياز اذا كان خارجا عن الانسان الذى به الاشتراك كان الانسان من حيث هو انسان فقط لاطويلا ولاقصيرا ولاعالما ولاجاهلا بل هو انسان فقط واذا عرفت ذلك فالعلم المتعلق بالانسان من حيث هو انسان هو العلم الكلى المجرد لان العلم فى ذاته كلى او مجرد بل لان العلم به كلى ومجرد فلهذا السبب سمى المتقدمون مثل هذا العلم كليا ومجردا على طريق المجاز تعويلا على فهم المتعلمين فلما نظر المتأخرون فى كلامهم ولم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان فى العقل صورة مجردة وكلية وليس الامر على ماظنوه بل التحقيق ماذكرناه ولنرجع الى شرح المتن اما قوله الشئ قد يكون محسوسا عند مايشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته فى الباطن كزيد الذى ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته فاعلم انه لما كان اظهر الادراكات الاحساس ويليها التخيل واخفاها الادراك العقلى لاجرم بدأ الشيخ بذكر الحس وثنى بالتخيل وثلث بالعقل ولما كان اظهر الادراكات الحسية الابصار لاجرم ذكر فى مثال الادراك الحسى الابصار واما قوله وقد يكون معقولا عند مايتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود لغيره فاعلم ان ذلك بيان منه لكون المدرك بالادراك العقلى امرا مشتركا فيه بين الاشخاص واما قوله وعندما يكون محسوسا فقد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم يؤثر فى كنه ماهيته مثل اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر فى حقيقة ماهيته انسانيته فاعلم انه لما ذكر اقسام الادراك شرع فى ذكر احكامها وبدأ باحكام مابدأ به التقسيم وهو الاحساس فذكر ان الشئ انما يكون محسوسا عند ماغشيته غواش غريبة عن ماهيته ثم فسر الغواشى الغريبة بانها التى لو ازيلت

عن الشيء لم تؤثر تلك الازالة في تلك الماهية وهذا التفسير يتناول جميع العوارض مفارقة كانت اولازمة وسواء كانت لازمة للوجود اوللماهية فان زوال الشيء منه لا يؤثر في ازالة الماهية فان الصفات المفارقة قد تزول عن الشيء مع بقائه ﴿ ٢١١ ﴾ والصفات اللازمة للشيء لا يكون زوالها سببا لزوال الماهية بل زوال الماهية يكون سببا لزوالها ثم انه لما ادعى ان الشيء انما يكون محسوسا عندما يكون موصوفا باللواحق الغريبة برهن على ذلك بان الحس لا يتناول الانسان الا في اين وكيف ووضع ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته لان ما به الاشتراك لا يتغير حاله عند تغير ما به الاختلاف فهذه الامور عوارض غريبة عن الانسانية مع ان الحس لا يتعلق بها الا مع هذه الاشياء ثم بين بعد ذلك ان الحس الظاهر مع انه لا يتعلق بالشيء الا عند كونه موصوفا بهذه العوارض لا يتعلق به الا عند علاقة وضعية وهي كون المرئي حاضرا مقابلا للرائي وان لا يكون هنالك حجاب الى غير ذلك من الشرائط واما قوله الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكن تجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو تمثل صورته مع غيبوبة حاملها فاعلم ان معناه ما قررنا ان الخيال لا يستحضر الماهية الا مع العوارض التي باعتبارها يتشخص ويمتنع حمله على كثيرين ولكن يمتاز هذا النوع من الادراك عن ذلك النوع بانه لا يتوقف على وجود المدرك في الخارج والنوع الاول يتوقف عليه واما قوله واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا فاعلم ان تفسيره ما قدمنا من ان العقل اذا علم القدر المشترك بين الاشخاص المختلفة فهذا العلم هو العقل وذلك المشترك هو المعقول فاقتدار العقل على ادراك ذلك القدر المشترك مع قطع

بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقريرها في هذا الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجوب كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود لواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصاير بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة الافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها واقول المطلوب هنالك كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر * اشارة * (كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرناه قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره) الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهية بالقياس الى ماهية واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج وكل ما لا يدخل الوجود

النظر عن الصفات التي بها يقع الاختلاف هو المعنى باقتداره على التجريد وهو العمل الذي عمله بالمحسوس حتى يجعله معقولا واما قوله واما ما هو في ذاته برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعده لان تعقله ما من شانه ان يعقله بل الا له في جانب ما من شانه ان يعقله فعلم ان المراد منه ان المانع من كون الشئ معقولا هو المادة وعلائقها فاذا كانت الماهية مادية احتاج الى العقل في تصيرها معقولة الى ان يجردها عن المادة واما اذا كانت مجردة لذاتها عن المادة وعن علائقها لم تكن له حاجة الى ان يعمل بها عملا لاجله يصير معقولا لانه اذا كان المانع عن المعقولية غير حاصل له كان معقولا في ذاته بل ربما احتاج الشئ الذي يعقله الى عمل لاجله يستعد لان يعقله وهو الفكر والتأمل فان قيل قولكم المانع من كون الشئ معقولا هو المادة وعلائقها فيه بحث وذلك لانه يجب تحقيق المراد من المادة حتى ينظر انه هل يمكن جعلها مانعة من المعقولية ام لا فنقول ان ماهية الشئ اذا كانت مؤلفة من محل وحال فالمحل هو المادة والحال هو الصورة مثل السرير فانه لا يحصل من الخشب فقط بل لابد وان يكون ذلك الخشب متشكلا بشكل مخصوص والشكل حال في الخشب فالخشب مادة في السرير والشكل صورة ثم نقول فحصل ان المادة هي المحل والصورة هي الحال سواء كان المحل محسوسا كما ذكرناه او معقولا كالهيولى الاولى التي يثبتها الحكماء للجسم وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى الاولى مقوما له كالموضوع والعرض واذا عرفت ذلك فنقول ان ذلك المحل له ماهية يمكن ان يكون معقولا فتعقلها لانا في تعقل ماهية ما يحل فيها فان من صدق بكون الخشب متشكلا فلابد وان يكون هو ايضا متصورا لماهية الخشب ولماهية الشكل حتى يمكنه التصديق بثبوت احدهما للآخر

في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته فالو تمام ماهيته او وجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فان وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجوب لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو مبدء الاول لجميع الموجودات واذا ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي آنيته *تنبيه* (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته) الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلول له ان في كلانه الشئ والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله (وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة) والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم مما سبق قوله (وايضا كل جسم محسوس فيجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته) وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فيجد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيجد لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فيجد جسما آخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما يجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله (وكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول) وهو الحاصل من الفصل وتبين ان منه الواجب ليس بجسم ولا متعلق به *اشارة* (واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشئ لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشئ ولا جزأ من ماهية شئ اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها

فان التصديق بثبوت شيء لشيء يستدعى تصور كل واحد من الطرفين فاذا ثبت ان ماهية المحل يمكن ان يكون معقولة وثبت ان تعقلها لا يمنع من تعقل ما يحل فيها ثبت ان المحل لا يمكن ان يجعل مانعا من كون الشيء معقولا وثبت ان المادة لا معنى لها الا المحل فظهر انه لا يمكن جعل المادة مانعة من المعقولية فنقول فى الجواب انه متى ثبت انه لا معنى التعقل الا حصول ماهية المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة عن المعقولية وانه لا مانع من المعقولية الا المادة وبيانه ان الشيء اذا كان قائما بذاته كانت حقيقته حاصلة لذاته وكل ما حقيقته حاصلة لشيء كانت حقيقته معقولة لذلك الشيء بناء على انه لا معنى للتعقل الا حصول المعقول للعاقل فاذا كل ما كان قائما بذاته فانه لابد وان يكون حقيقته معقولة لذاته واما كل ما يكون قائما بغيره فانه لابد وان لا يكون حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره واذا لم يكن حقيقته حاصلة لذاته لم يكن هو عالما بذاته فقد ظهر من هذا ان كل ما لا يكون موجودا فى محل فانه يكون معقولا لذاته اى يكون ذاته عالمة بذاته فقد ظهر ان كل مجرد عن المادة وعلائقها فهو معقول لذاته وانه لا حاجة فى كونه معقولا الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا بل يحتاج بعض ما يعقله الى عمل يعمله حتى يستعد به لان يعقله فان غيره اذا اراد ان تعقله فانه ربما احتاج الى فكر وتأمل واكتساب صورة حتى يصير معقولة فلا جرم مثل هذه الماهية لا يكون معقولة لذاته بل لابد وان يعمل بها عمل حتى تصير معقولة بالفعل فقد تلخص انه متى ثبت القول بان التعقل هو نفس حصول المعقول للعاقل ثبت ان المادة مانعة من التعقل وانه لا مانع فيه الا المادة فاما اذا كان امرا زائدا عليه فسواء اثبتنا الصورة الذهنية اولم نثبتها لم يصح ذلك ﴿ المسئلة الثالثة ﴾ فى الحواس الباطنة فصل واحد *اشارة * (لعلك تتوق الآن الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان نقدم شرح امر المناسبة للحس اولا فاسمع البس

بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء فى معنى جنسى ولا نوعى فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلى اوعرضى بل هو منفصل بذاته) يريد نفى التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا فى ماهيته لان ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضى امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هى الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن فى الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طار على الاشياء التى لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها فى الخارج فهو امر عارض لها من حيث هى معقولة بوجه ما فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء فى امر ذاتى جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلى ولا عرضى بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك فى امر ذاتى يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك مختلة بما ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ التزم فى الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد فى الاعتبار فقط والشيخ لا ينفى الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق فى الخارج بذاته لا يحتاج فى انفصاله عما لا يتحقق فى الخارج بذاته الى شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك فى انفصاله عن متحقق آخر مثله قوله (فاذن ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل) قال الفاضل الشارح هذا مبنى على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث فى المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا انما كان نفى التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفى الحد المقتضى لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفى التعريف الحدى فالجواب انك نقلت فى المنطق عن الشيخ انه قال فى الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته فى المنطق ولم نزد عليه شيئا وواجب

قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا مستديرا هذا كله على سبيل المشاهدة ليس على سبيل تخيل اوتذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذا في بعض قوى الذهنية ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة

الابصار الحاضرة فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجمع المحسوسات فيدركها فالعقل وان لم تعلم واما المجرد الثاني فيكون لك بها ان تدرك ان اللون عن الطعم اعني الجزئيين ان هذا الاصفر هو هذا الحلو وان لم تكن ذقت ذلك مرة وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيه وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك من المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس وادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما تشاهده فعندك قوة هذا شانه وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك و بنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لاسيما في جانبها الاخير والثالثة ﴿ ان ﴾ الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط وتخدمها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها

الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد * وهم وتنبيه * (ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطاء فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم و يشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا للشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والاصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع) هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهر * اشارة * (الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع و كل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدء الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه) وهو غني عن الشرح * تنبيه * (الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي) الند المثل والنظير والباقي ظاهر * اشارة * (الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلايق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم

عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها فى الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل والباقية من القوى هى الذاكرة وسلطانها فى حيز الروح الذى فى التجويف الاخير واناهدى الناس الى القضية بان هذه هى الالات ان الفساد اذ اختص بتجويف اورث الآفة فيه ثم اعتبار الواجب فى حكمة الصانع ان يقدم الاقنص للجرمانى و يؤخر لاقنص للروحانى و يقصد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للميل المتنحية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته * التفسير * انه لما تكلم فى الادراك وفى اصنافه اراد ان يتكلم بعد ذلك فى القوى المدركة و بدأ فيها بالقوى الحيوانية وترك الحواس الظاهرة اما اولا فلان الحواس الظاهرة لا نزاع فى وجودها فى الجملة وانما النزاع فى تفصيل القول فى كل واحد منها بخلاف القوى الباطنة فان النزاع واقع فى وجودها واما ثانيا فلانه لا فائدة فى البحث عن الحواس الظاهرة الا معرفتها فقط واما البحث عن القوى الباطنة فانه ينتفع به فى البحث عن احوال النبوة والوحى والاخبار عن الغيوب على ما سياتى فى النمط العاشر من هذا الكتاب فلا جرم اهمل البحث عن الحواس الظاهرة وتكلم فى القوى الباطنة واعلم ان القوى الباطنة الدراكة للجزئيات خمسة وبيانه على سبيل الحصر ان القوى الباطنة الدراكة للجزئيات اما ان يكون مدركة فقط او متصرفة ايضا فان كانت مدركة فاما ان يكون مدركة للصورة الجزئية مثل تخيلنا الصورة زيد بعد غيبته عنا او مدركة للمعانى الجزئية مثل ادراك الواحد منا الصداقة التى بينه و بين شخص معين او العداوة التى بينه و بين شخص آخر ولكل واحد من هاتين القوتين قوة اخرى هى خزانتها فالقوة المدركة للصور المحسوسات هى المسماة بالحس المشترك والقوة التى يكون خزانة لها هى المسماة بالخيال والقوة المدركة للمعانى الجزئية هى المسماة بالوهم والقوة

ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته) يريد اثبات العلم للواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم برئ عن العلائق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اى عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجرى مجرى ذلك يقال فى الامر عهدة اى لم يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدته على فلان اى ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اى الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية عن المواد العقلية كالهيأة وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اى عن المشخصات والعوارض التى يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما والباقى ظاهر وقد احاله على ما تبين فى النمط الثالث *تنبيه* (تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته و براءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجوده وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الواجب الى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق) قول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين (الذين يستشهدون به لا عليه) المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر فى احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو اذا كان المطلوب علة لم يعرف الا بها كما تبين فى علم البرهان

التي يكون خزانة لها هي المسماة بالحافظة واما القوة المتصرفة فهي التي تسمى متخيلة عند استعمال الوهم اياها ومفكرة عند استعمال العقل اياها فهذا تفصيل القول في افادة تصور هذه القوى ويبقى النظر بعد ذلك في امرين احدهما اقامة البرهان على وجودها فان هذه الاصناف من الادراكات وان كنا نعلم بالضرورة وجودها الا انه من المحتمل ان يكون هناك قوة واحدة تحصل لها هذه الادراكات المختلفة بحسب الاختلافات وثانيهما معرفة مواضعها ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله لعلك تتزع الان الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من ناظر ادنى شرح وان نقدم امر المناسبة للحس اولا فاسمع فاعلم انه لما كانت ادراكات الحواس الظاهرة اظهر الادراكات فكل ما كان اقرب اليها كان اظهر وقد عرفت ان التعليم الجيد ان يبدأ من الاظهر مترقيا الى الاخفى لاجرم قدم اثبات القوة المناسبة للحس الظاهر وهي المسماة بالحس المشترك على سائر القوى واما قوله اليس قد تبصر القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كلاهما على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط فبقي اذن في بعض القوى هيئة ما ارتسم بها اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فبعدك قوة قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجمع المحسوسات فيدركها فاعلم ان المقصود من هذا الكلام اقامة الدلالة على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك وهي القوة التي تجتمع فيها صور الاشياء المحسوسة بالحواس الخمسة والدليل على ثبوتها انا نرى القطر النازل ﴿ هو ﴾ خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد لا بد وان يكون له وجود فان العدم الصرف لا يكون مشاهدا محسوسا لكنه ليس وجود في الخارج فهي اذا موجودة في قوة من قوى من ابصر ذلك وليس

ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقين ولما كان طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد الشيء مسبوقا بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد *وهم وتنبيه* (انه قد سبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمونه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وفعل وصنع وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقد ان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى الباري تعالى في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا ولو كان يفتقر الى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والباري ايضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا) الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى فاعله انما للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التميز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل

محله البصر لان البصر انما ترتسم فيه صورة الشئ الموجود فى الخارج فهذا الخط لا وجود له فى الخارج فاذن لابد
من قوة اخرى وليست هى النفس لاستحالة انطباع الصور الجزئية الجسمانية فى النفس فهى اذا قوة اخرى
جسمانية وهى المسماة بالحس المشترك فهذه القوة انما ابصرت القطرة على شكل الخط لانها
تحصل منها صورة تلك القطرة عند كونها فى مكان ثم قبل زوال تلك الصورة عنها تحصل منها صورة كونها فى مكان آخر يلى المكان الاول واذا اجتمعت الصورتان فى تلك القوة احست تلك القوة بذلك الشئ كالخط ولقائل ان يقول له لم لا يجوز ان يكون الخط المستقيم المشاهد موجودا فى الخارج بيانه انه يحتمل ان يقال ان القطرة حين ما تكون فى مقام فان الهواء المحيط يتشكل بشكله ثم انها انقلبت وحصلت فى جزء آخر من الهواء الذى يلى الجزء الاول فانه يتشكل ذلك الجزء من الهواء لذلك الشكل مثل زوال ذلك الشكل من الجزء الاول من الهواء وهكذا القول فى سائر الاجزاء الهوائية فلما بقى ذلك الشكل فى الاجزاء الهوائية المجاورة لا جرم رؤيت القطرة خطا وهذا عين ماذكرتموه فى سبب ادراك الحس المشترك لتلك القطرة على سبيل الخط وبالجملة فهم مطالبون باقامة البرهان على ان ماذكروه فى الحس المشترك يمكن مثله فى الهواء ثم انا نبين ان الاحتمال الذى ذكرناه اولى مما ذكروه لانه لو جاز فى بعض ما نشاهده ان لا يكون موجودا فى الخارج لجاز مثله فى جميع المشاهدات وذلك يوجب ارتفاع الامان عن وجود المحسوسات وهو
سفسطة وجهالة لا يقال الهواء شفاف لا يتلون بلون غيره اذ لو جاز ذلك لوجب فى الهواء
المخصوص المحصور بين جدارى الصفة ان يتلون بلون ذلك الجدار وايضا فبتقدير المساعدة على ذلك لكن
حصول ذلك الشكل فى ذلك الهواء معلول تلك القطرة فوجب ان يزول ذلك الشكل عن ذلك الهواء عند خروج

وهو خلاف ما ذكر فى ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه
فى وجوده واذا كان الفاعل ايضا كذلك يتسلسل فقوله انه قد يسبق الى اوهام
العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير اوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله
وقد يقولون انه اذا اوجد الفاعل فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله
وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم فى ذلك واستدلالهم بالمشاهدة
وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر
المتكلمين لا يقولون ذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه
محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها
الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر
الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل فى وجوده
لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه فى وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال
الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده
انما يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم
الاول المذكور وقوله وتمادوا وقالوا لو جاز العدم على البارى من حيث هو موجود
الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثانى * تنبيه * (يجب علينا
ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه
ونحذف منه ما دخوله فى الغرض دون عرضى) اذ ذكر ان الجمهور يظنون
ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع
او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود
بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة
فى الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض
ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت لفظ المحدث بدل قوله
موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف قوله (فنقول اذا كان شئ
من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا نقول له
مفعول ولا نبالى الان كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا او اعم او اخص
حتى يحتاج مثلا الى ان زيد فعل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ
بتحرك من الشئ ومباشرة وبآلة وبقصد اختيارى او غيره او بطبع او نوال
او غير ذلك او بشئ من معناها بلان هذه فانا ننفث الآن الى ذلك
على ان الحق ان هذه الامور زائدة على كون الشئ مفعولا والذى يقابله

تلك القطرة منه اوجب زال المعلول عند زوال العلة لانا نقول اما الاول فلا نسلم ان الشفاف لا يتلون بلون غيره واما الهواء المحصور بين جداري الصفة فنقول لم لا يجوز ان يقال الهواء انما يتلون بلون الجسم الآخر اذا كان ملتصقا به اما اذا كان بعيدا عنه فلا يكون كذلك فلا جرم نقول الهواء الملتصق بالجدار متلون بلون ونحن لا نميز بينهما لاشتباههما في اللون واما البعيد عن الجدار فلم يتلون بلونه لما ذكروه من العلة وايضا فهذا الكلام لا يستمر على اصولهم لان الرطوبة الجليدية اما ان تكون شفافة اولا تكون فان كانت شفافة مع انهما قابلة للاشباح فقد بطل قولهم ان الشفاف لا يقبل الشبح وان لم تكن شفافة كانت ملونة فاذا حصلت فيها اشباح المبصرات يلزم اجتماع اللونين في محل واحد وهو محال ولانه يلزم ايضا ان لا يتأدى الشبحان الا ملتقى العصبتين الذي هو محل الروح الباصرة واما الثاني فهو ضعيف ايضا لان صورة كون القطرة المخصوصة انما حصلت في الحس المشترك لاجل حصول تلك القطرة في ذلك الموضع ومع ذلك فقد جوز تم بقاء تلك الصورة في الحس المشترك عند خروج تلك القطرة من ذلك الهواء فاذا جاز ذلك في الحس المشترك فلم لا يجوز مثله في الهواء ثم ان وقعت المساعدة على ان هذا الخط لا وجود له في الخارج فلم لا يجوز ان يكون محله البصر قوله وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل فيقال له ان علمنا بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل لم يستند الى برهان قاطع بل الى الاختبار والتجربة والتجربة لا يصح ههنا الا بعد العلم بان المدرك ﴿ والمتكلمون ﴾ للقطرة النازلة على صورة الخط ليس هو البصر لانا متى جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورة المقابل فاذا لا نعلم ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر فلو استفدنا

ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساوات انه لو قال قائل فعل بالقاو بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا يقتضي كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان كانه فعل ما فعل واما التكرير فلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان) معناه انا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر الاول المحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بمحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون حدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف

العلم بان المدرك للقطرة على صورة شكل الخط ليس هو البصر واذا لم يكن اثبات ذلك سقط ما قالوه ثم ان وقفت المساعدة على ان المدرك لذلك ليس البصر فلم لا يجوز ان يكون هو النفس قوله انها لا ينطبع فيها الصور الجزئية الجسمانية قلنا سيأتي ابطال ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى واما قوله وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعا فيها فاعلم ان المقصود من ذلك اثبات القوة الثانية من القوى الباطنة فهي الخيال وهو الذي يكون خزانة الحس المشترك فان المحسوسات اذا كانت حاضرة انطبعت صورها في الحواس ثم يوجد مثل تلك الصورة في الحس المشترك ثم يوجد مثل تلك الصورة في الخيال الذي هو خزانة الحس المشترك فاذا غابت المحسوسات انمحت تلك الصورة عن الحواس الظاهرة ولكنها تكون باقية في الخيال فاذا اخذ الحس المشترك في مطالعة تلك الصورة المخزونة في الخيال صارت تلك الصورة متخيلة بالفعل مثل ما اذا استحضرنا في خيالنا صورة زيد الغائب عنا واذا ترك الحس المشترك مطالعة تلك الصور المخزونة في الخيال بقيت تلك الصور غير مشعور بها فهذا هو المعنى بكون الخيال حافظا لمثل المحسوسات فاعلم انهم استدلوا على ان هذه القوة مغايرة للحس المشترك من وجهين الاول ان الحس المشترك يجب ان يكون قابلا لهذه الصورة والخيال لابد وان يكون حافظا لها فيجب تغايرهما الحجة ومثال اما الحجة فلان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا امر واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو الماء قوة قبول الشكل وليس له قوة قبول الحفظ واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان الخيال الذي جعلوه حافظا لهذه المثل لابد وان يكون قابلا لها لان من لا يقبل الشيء استحال ان يحفظه وعلى هذا يبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ القبول والحفظ واما قوله الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فسيأتي ابطاله وايضا فهو ينتقض بالحس المشترك

والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا او كون الثاني تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلة للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقع الشيخ على احد الفاظ الصنع والفعل والايجاد مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينهما ولما كان الفعل منها كانه اول على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم بانه فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للتبريد ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث ما شيء فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه قوله (فاذا كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود وما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم) لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل

فانه قوة واحدة مع انهـا تدرك المبصرات المسموعات والمذوقات والمشمومات والملموسات وهذه القوة الواحدة صدرت عنها ادراكات مختلفة وايضا فالنفس الناطقة جوهر بسيط مع انها قابلة للصور العقلية ومبصرة في البدن واما المثال فهو ضعيف لانه لايلزم من ثبوت حكم في صورة واحدة ثبوت مثله في كل الصور الثاني قالوا الصورة الخيالية متى حصلت في الحس المشترك عند غفلته عنها ثم انها اما ان يكون موجودة في قوة اخرى يكون خزانة لهـا اولا يكون فان لم يكن وجب ان لايعود تلك الصور الخيالية الا بتجشم كسب جديد ومعلوم انه ليس كذلك فاذن تلك الصورة مخزونة في قوة اخرى وهي الخيال وهذه الحجة ضعيفة لانها بناء على انه لامعنى لشعور الحس المشترك بتلك الصور الخيالية الا حصولها فيه وقد بينـا انه ليس الامر كذلك وان الشعور والادراك حالة اضافية كيف لانقول ذلك وهذه الصور اذا كانت حاصلة في الخيـال لم يكن مشعورا بهـا ولولا ان الشعور امر وراء حضورها والا لاستحال ذلك فهـذا برهـان قاطع على فساد ماقالوه واذا ثبت ان الشعور امر وراء حضورهـا فحينئـذ يبطل هذه الحجة لان على هـذا التقدير يجوز ان يكون تلك الصورة حالة في الحس المشترك ابدا حاضرة فيه دائما الا انه متى حصلت الحالة المسماة بالشعور فحينئذ يحصل الشعور والا بقيت مغفولا عنها ثم لئن وقعت المساعدة على انهـا حين مايكون مغفولا عنها لا يكون موجودة في الحس المشترك فلم لايجوز ان يكون موجودة ايضا في الخزانة

قوله لو كان كذلك لما عاد الا بتجشم كسب جديد فنقول لانسلم وبيـانه من ثلثة اوجه الاول انه ليس للنفس النـاطقة خزانة تبقى الصورة العقلية المغفول عنها مخزونة فيهـا بل يقولون ان النفس النـاطقة اذا طلبت تلك العلوم فاضت عليهـا تلك العلوم من واهب الصور واذا لم يطلب تحصيلها انمحت عنها ﴿ ليس ﴾

هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ماسواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لايضر في مقصوده وشرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لاشيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف يجب عليها لذواتها لالشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفعل هو الوجود وليس هو الوجود العام وان وجود الواجب لايتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان يجب ههنا يجب اما التعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او تعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهمـا الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكمـاء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن *تكملة واشارة* (فالان نعتبر انه لاي الامرين يتعلق ونقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لايمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائمـا والثاني واجب الوجود بغيره وقتاما وهذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهمـا واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمتنع شيء من خارج واما مسبوق العـدم فليس له الاوجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واولا والاخص بعده ثانيا لان ذلك المعـنى لايلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لايكون مسبوق العدم يجب وجوده لغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات

من غير ان يبقى مخزونة فى خزانة اصلا فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله فى الحس المشترك الثانى ان الحس المشترك اذا زالت الصور عنه وبقيت مخزونة فى الخيال فانه يكون متمكنا من استفادة تلك الصورة من تلك الخزانة فاذا جاز ان يكون للحس المشترك ملكة الاتصال بتلك الخزانة حتى تستفيد من تلك الخزانة تلك الصورة من غير تجشم كسب جديد فلم لا يجوز ان يثبت له ملكة الاستفادة لا من الخزانة بل من العقل الفعال حتى لا يحتاج الى اثبات هذه الحركة الثالث ان حامل القوة الخيالية جسم فى معرض التغير فينتقص تارة و تزداد اخرى ومتى وقع التغير فى محل القوة فلا بد من زوال تلك القوة نفسها فضلا من الصور الحاصلة بسببها مع انه لا حاجة الى تجشم كسب جديد فبطل ماذكروه واما قوله وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضى عليها فهذه قوى او علم ان ههنا دليل اخر على اثبات الحس المشترك فى الخيال وتحريره انه يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم واذا سمعنا صوت انسان عرفناه بعينه وما ذلك الا لعلمنا بان صاحب هذا الصوت هو صاحب هذا الشكل ثم من الظاهر ان من حكم بشئ على شئ وجب ان يكون عالما بكل واحد منهما اذ التصديق مقدمة لا محالة تصور الموضوع والمحمول فاذن فينا قوة واحدة تدرك جملة هذه الاشياء المحسوسة بالحواس الظاهرة وذلك الشئ ليس هو الحواس الظاهرة فان كل واحد منها لا يحس الا بنوع واحد من المحسوسات ولا النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات فاذا لا بد من قوة جسمانية مدركة بجميع مدركات الحواس الظاهرة وهو الحس المشترك وخزانتها الخيال ولقائل ان يقول انه كما يمكننا ان نحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم يمكننا ان نحكم على

ليس فى حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل) يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور فى الفصل المتقدم هو لكونه ممكنا لذاته واجبا لغيره يتعلق بالغير لا لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثانى وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب لغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شئ من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعنى بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون فى حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر اى بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا فى حال حدوثه فقط بل فى جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم فى جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما فى الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب فى الفصل السالف فى ان المفتقر الى الفاعل

زيد بانه انسان وانه ليس بفرس واذا حكمنا بذلك فالمحكوم عليه هو زيد وهو شخص معين محسوس والمحكوم
به هو الانسان وهو ماهية كلية وليس لاحد ان ينازع فى صحة حمل الكلى على الجزئى اما اولا فلانه لو جاز الامتناع
من ذلك لجاز الامتناع من صحة الحكم بان هذا الملون هو هذا المشكل واما ثانيا فلانهم قد اعترفوا
بذلك فى المنطق حيث بينوا ان اقسام الحمل اربعة حمل الجزئى على الجزئى والكلى على الكلى والجزئى على الكلى والكلى على الجزئى ولم ينقل عن احد منهم الامتناع من هذا التقسيم واما ثالثا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا علمنا صحة ذلك بالضرورة فلم يكن يخالفه من يخالف فيه غيره واذا كان كذلك فنقول الحاكم بشئ على شئ اما ان يجب ان يحضره المقتضى عليه اولا يجب فان لم يجب فقد سقطت حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه الانسان لابد وان يكون مدركا لذاته بعينه وللانسان ايضا لكن المدرك للانسان الذى هو الكلى هو النفس الناطقة عندكم فيجب ان يكون المدرك لزيد هو النفس الناطقة فاذا النفس الناطقة يمكن ان يكون مدركة للجزئيات واذا كان كذلك لم يمكنكم ان تقولوا ان الحاكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم ليس النفس فظهر فهذا سقوط هذه الحجة على التقديرين ثم الذى يدل بعد تزييف ادلتهم على فساد القول بالحس المشترك انى اعلم بالضرورة انى اذا ذقت طعاما فليس لذلك الطعم شئ فى الدماغ مع انهم زعموا ان الحس المشترك مسكنه مقدم الدماغ ولو جاز ان يقال الذائق للمطعوم هو الدماغ او ما فيه مع انى اجد الحال بخلاف ذلك لجاز ان يقال المدرك
للطعوم هو العصب او الكعب او الاخمص وان كنت اجد الحال بخلافه وايضا فالروح الباصرة
اما ان يكون فيها قوة مبصرة اولا يكون فان كانت فاذا ادركت القوة الباصرة مبصرا وادركه الحس المشترك فهنا شيأن
مبصران ذلك المبصر الواحد فلا يكون ابصارنا له ابصارا واحدا بل ابصارين ونحن نجد الحال بخلاف ذلك وان لم يكن

هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم فى ان علة الحاجة هى الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشاء الخلاف هو ان المعلول فى اى شئ يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به فى وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به فى حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم فى صدر النمط واعترف به هذا الفاضل وكان من الواجب ان يحقق الحق فى ذلك فحقق فى الفصل السالف انه يتعلق به فى وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذا لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل فى جميع اوقات هذا الوجود او فى وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه فى هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق بالغير فى وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد فى هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا فى جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضار كما صرح به فى آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشئ ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافى الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظى لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل
﴿الاتفاق﴾

فى الروح الباصرة قوة باصرة فهذا على التحقيق يكون نزاعا لفظيا لان حاصله يرجع الى ان الذى اسميه انا بالقوة الباصرة سميته انت بالحس المشترك وكيف ما كان فتخرج منه انه ليس فى الانسان شئ يبصر المرئيات الا شئ واحد واما الخيال فالذى يدل على فساد القول ما فى الانسان اذا طالع الكتب وطاف فى العالم ورأى البلدان والاشخاص فلو انطبعت صورها فى الروح الدماغى لاختلطت تلك الصورة فان الروح الصغير اذا نقش فيه النقوش الكبيرة فانه لابد وان يختلط البعض بالبعض اللهم الا ان يقال ان موضع كل صورة منها غير موضع الاخرى وحينئذ يلزم غاية صغر تلك المحال مع عظم تلك الصورة وهو باطل وايضا فاذا كان موضع كل مغايرة لموضع الاخرى لم يكن هناك شئ واحد يكون هو بعينه مدركا لهذه الصورة ولتلك الصورة فلا يكون الحاكم بان هذه الصورة غير تلك الصورة مستحضرا للصورتين ولا مدركا لهما وانه باطل بالبديهة وبالاتفاق اما قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها يدرك فى المحسوسات الجزئية معانى جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى فى النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كحكم الحس بما تشاهده فعندك قوة هذا شأنها فاعلم ان هذه هى القوة المسماة بالوهم وهى القوة التى يدرك معانى جزئية غير محسوسة موجودة فى المحسوسات مثل ادراك الشاة عداوة حركة موجودة فى الذئب المعين وادراك الكبش معنى جزئيا غير محسوس فى النعجة وكما ان الحس المشترك كان متعلقا بصور المحسوسات فهذه القوة متعلقة بهذه المعانى الجزئية الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات واعلم ان ههنا بحثين البحث الاول فى بيان المغايرة بين هذه القوة و بين الحس المشترك والخيال وليس لهم ههنا حجة سوى ان القوة البسيطة لا تقوى على نوعين من الادراك لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهذه المقدمة

لاتفاق على كون الشئ ازليا ينافى افتقاره الى القادر المختار ولا ينافى افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لاخلاف فى هذه المسئلة اقول هذا صلح عن غير تراضى الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى المحدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفى العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعنى الاشاعرة يثبتون مع المبدء الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدء الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة و بين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هى علتها وهذا شئ ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا يخلص لهم عن ذلك المعنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفى العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا للفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلى يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلى تام فى الفاعلية وان الفاعل الازلى التام فى الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلى ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلى تام فى الفاعلية وذلك فى علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدء الاول عندهم ازليا تاما فى الفاعلية حكموا بكون العالم الذى هو فعله ازليا وذلك فى علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبايع الجسمانية على ما سيجئ بيانه * تنبيه * (الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا ففيه تجدد ايضا بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هى نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهى شئ آخر

ممنوعة ثم بتقدير المساعدة عليها فلابد من بيان ان المدرك لهذه الاشياء هو النفس ولم ار للشيخ فيه كلاما فى كتبه المطولة الا انه لما احتج على ان المدرك لهذه المحسوسات ليس النفس قال ولما ثبت ذلك ثبت ان المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات لا يجوز ان تدركها الا قوة جسمانية واجود وجه يمكن ان تقرر به هذا الكلام ان يقال العداوة الموجودة فى هذا الذئب اما ان يدرك من حيث انها موجودة فى هذا الذئب اولا من حيث انها موجودة فى هذا الذئب وان كان الاول لزم ان يكون المدرك لها من حيث انها ذلك الذئب مدركا لذلك الذئب جسم او جسمانى فالمدرك لتلك العداوة ايضا يجب ان يكون جسما او جسمانيا واما ان ادركت العداوة لا من حيث انها فى ذلك الذئب كان ذلك ادراكا للعداوة من حيث انها عداوة والعداوة من حيث انها عداوة امر كلى وليس كلامنا فيه بل فى العداوة الجزئية هذا احسن ما اعتمد عليه فى تمشية ماذكره الشيخ وهو ضعيف لانا نقول المدرك لهذه العداوة الجزئية اما ان يجب ان يكون مدركا لذلك الذئب اولا يجب فان وجب فحينئذ يكون المدرك لذلك الذئب هو المدرك لتلك العداوة لكن المدرك لذلك الذئب هو الحس المشترك او الخيال فاذن المدرك لتلك العداوة هو الحس المشترك او الخيال فاذا عقل ذلك فى صورة فليعقل مثله ابدا فحينئذ لا يمكننا ان نقطع بان المدرك بهذه المعانى الجزئية ليس هو المدرك للصورة الجزئية واما ان لم يجب ان يكون المدرك لتلك العداوة مدركا لذلك الذئب لم يلزم من كون المدرك للذئب جسمانيا ان يكون المدرك لتلك العداوة جسمانيا فعلى التقدير الاول ﴿ بحث ﴾ يجوز ان يكون المدرك لهذه المعانى هو الحس المشترك او الخيال وعلى التقدير الثانى يجوز ان يكون المدرك هو النفس فسقطت حجتهم على اثبات هذه القوة البحث الثانى انى اذا ادركت صداقة بينى وبين ولدى فلا نازع ان ينازع

لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير لن يتألف من غير منقسمات) يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعنى الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبليته قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل والبعد فيها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هى نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شىء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل فى ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين فى النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما فى الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفى الماهية والشيخ قد نبه على انيته فى هذا الفصل وسيشير فى الفصل الذى يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشىء الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشىء قد يكون قبل شىء آخر فقبليته بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الاخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شىء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشىء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين دل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتمييزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ليس ايضا

فى كون ذلك المدرك جزئيا وذلك لان المدرك هو الصداقة التى بينى وبين ولدى وان كانت فى نفسها جزئية
ولكنى لا اشعر بها الا من حيث هى كلية فانا لو قدرنا انعدام تلك الصداقة التى بينى وبين ولدى وحدوث مثلها عقيبها
لكانت الصداقة التى بينى وبين ولدى لايمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها
فهى كلية بل الموجود فى الخارج
امر جزئى وفى امر جزئى وهو الذئب
المعين ولكن القدر الذى اعرفه
منها امر كلى كما ان من علم ان فى هذا
البيت انسانا واحدا كان معلومه
امرا كليا لان الانسان الذى فى ذلك
البيت يمكن ان يكون مقولا على
كثيرين على سبيل البدل وان كان
ذلك الانسان فى نفسه جزئيا بل
لو ثبت انى لا اشعر بالصداقة التى
بينى وبين والدى بل اشعر بهذه
الصداقة التى بينى وبين ولدى لكا
على هذا التقدير يظهر ان مدرك
الوهم امر جزئى وذلك مما يعد
اثباته فان الصداقة امر غير
مشار اليه بالحس فكيف يمكن
ان يقال ان الانسان بل جميع
الحيوانات لايشعرون الا بتلك الصداقة
من حيث انها تلك الصداقة
فهذا موضع بحث يجب ان يتامل فيه
واما قوله وايضا فعندك وعند كثير
من الحيوانات العجم قوة يحفظ هذه
المعانى بعد حكم الحاكم بها غير
الحافظة للصور فاعلم ان هذه
هى القوة الذاكرة وهى خزانة الوهم
والكلام نفيا واثباتا ما مضى
فى الخيال واما قوله ولكل قوة من
هذه القوى آلة جسمانية خاصة
واسم خاص فالاولى منها هى المسماة
بالحس المشترك وفنطاسيا وآلتها
الروح المصبوب فى مبادى عصب الحس لاسيما فى مقدم الدماغ والثانية المسماة
بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب فى البطن المقدم لاسيما فى الجانب الاخير وثالثها الوهم وآلتها الدماغ
كله لكن الاخص بما هو التجويف الاوسط واعلم ان هذه الكلمات غنية عن الشرح الا قوله فى الحس المشترك ان آلته

بتغير حقيقى لان الم يجرى مجراهما فى معانيهما المخالفة لكن لما كان الزمان
معروف الآنية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان
اضافتان لا يوجد ان الا فى العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما
القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما
لكن ثبوتهما فى العقل لشئ يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان
مع ذلك الشئ ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود
زمان يقارنه واذا تقررت هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح
بان هذه القبليات لو كانت موجودة فى الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل
موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود
فى الخارج الذى يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه
فى العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان
دون زمان لانها امر اعتبارى يصح تعقله فى جميع الازمنة وان اخذ
من حيث يقع فى زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات فى لحوق قبلية
اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
الذهنى ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان يوجدا معا
وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان
يجب ان يوجد معروضاهما فى العقل ولا يجب ان يوجدا فى الخارج
معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية لزم
اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشئ مما يكون معقولا
بسبب ذلك الشئ ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول
ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا
السبق المذكور فى عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون
للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان منقض لذاته فلذلك استغنت
القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية
العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت
متساوية فى الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الاخر
وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان
غير متصل بل مركبا من آنات الثانى ان تجويز وجود قبلية وبعدية
لا يوجدان معا فى جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضى تجويز

الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ فان فيه بحثا وذلك لان الحامل لقوة الشم هو نفس الدماغ والحامل للروح الباصرة هو الزوج الثالث ومنشأ الروح الثالث هو الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره ومنفذ هذه السبعة مقدمه وفيه من الفلك الاعلى الى اللسان والحامل للروح السابع فهو قسم من الزوج الخامس واما حس اللمس فهو يحصل في بعض الاعضاء العليا بالاعصاب الدماغية وفي سائر الاعضاء بالاعصاب الدماغية وهذه جملة فصلها الشيخ في القانون والشفاء وذكرها سائر الاطباء واذا كان كذلك فنقول المشهور ان الروح الحامل للحس المشترك موضعه مقدم الدماغ وفيه بحث لانه لو كان كذلك لكان تأدي المبصرات اليه سهلا لما بين ذلك الروحين من المجاورة فاما تأدي الطعوم والاصوات والكيفيات الملموسة من الحواس الثلثة اليه يكون مشكلا لان منشأ العصب الحامل للروح الذائق كما بينا الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره وانه نافذ في ثقبة الحنك الى اللسان فتأدية هذا العصب هذه المذوقات الى القوة المسماة بالحس المشترك اما ان يكون الكيفية المذوقة يسير من اللسان في منشأ العصبة الحاملة له ثم ينفصل بين تلك العصبة وينعطف الى مقدم الدماغ ويتصل بالروح الحامل للحس المشترك او يكون بالعكس من ذلك وهو ان ينتقل الروح الحامل للحس المشترك الى منشأ العصبة الثالثة ثم يدخل فيه ويسري الى اللسان ويأخذ الطعوم التي ادركتها الذائقة ولا يتصل ولا واحد من الروحين بالآخر ومع ذلك فان القوة الذائقة يؤدي الطعم الى الحس المشترك اولا لان الروح ﴿ ولا ينقطع ﴾ الذائقة لو بقي حافظا للطعم الى ان يتصل بالحس المشترك فقد بقي فيه ادراكه ذلك الطعم الى وقت اتصاله بالحس المشترك فيجب ان يجد الانسان ذوق المطعوم من ذلك المنفذ وفي سطح دماغه وفي مقدم دماغه مثل ما يجده في اللسان وهكذا القول

كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لا يتأتى الاشارة الا ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود السؤال وان لم يكن معناه نه لم يوجد معه بل كان معناه انه لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ان يكون لبعض الزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر الاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر هذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم والاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا اقتران معنى التقدم باحدهما يصير متقدما واما المعية ففيه ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه * اشارة * (ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن يتعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل

اولم يذهب الروح الذائقي اليه بل ذهب الروح الحامل للحس المشترك الى ذلك الموضع واخذ الطعم فان الادراك الذوقي يجب ان يكون حاصلا في تلك المواضع فعلى التقدير بن يكون الذوق حاصلا في اكثر الدماغ ويلزم ان لايتغير حال الارواح عند خروجها عن اوعيتها وانفصالها عن اعضائها الحاملة لها والاول مكابرة والثاني خروج عن قواعدهم واما ان يتصل واحد من الروحين بالاخر استحال تأدي الطعوم الى الحس المشترك لان عندهم القوى الجسمانية انما تدرك بواسطة آلاتها بالمدركات وهذا الاشكال في تأدية القوة السامعة للاصوات الى الحس المشترك وتأدية القوة اللامسة للكيفيات الملموسة الى الحس المشترك اظهر واوقع فهذا اذا جعلوا الروح الحاملة لقوة الحس المشترك في موضع واحد فاما اذا جعلوه في مواضع مختلفة وهي مبادي عصب الحس فالمحال ايضا يعود فان كل عصبة معينة لحس واحد فيستحيل ان يحصل فيه غير ذلك الحس بالبيان الذي سبق فثبت انه يمتنع ان يكون الروح الحاملة للحس المشترك موجودة في مقدم الدماغ وان يكون موجودة في مبادي اعصاب الحواس ايضا وهذا اقناعي قوي في فساد القول بالحس المشترك واما قوله وتخدمهما قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للعقل وبتوسط الوهم العقل فاعلم انه لما تكلم في الحس المشترك والخيال وتكلم بعدهما في الوهم وكانت القوة المتخيلة خادمة للوهم لاجرم عقب الكلام في القوة الوهمية بالكلام في القوة المتخيلة وهي قوة من شأنها ان تركب المعاني الوهمية والصور الخيالية تارة وتركب الصور بالمعاني اخرى ثم ان الآتي لهذه القوة بهذا التركيب

ولاينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا فقد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان) يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لايمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير الحال لايمكن ان يكون الا لشيء يصح عنه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لايوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعين الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم محل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لايمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولاينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تجري بجزيئة المسافة وتصير بعضها متقدما وبعضها متأخرا بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لايجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لايوجد مع المتأخر منها

والتفصيل ان كان هو العقل سميت هذه القوة مفكرة وان كان الامر هو الوهم سميت هذه القوة متخيلة وموضع هذه القوة النصف الاول من البطن الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسطها للعقل ثم ههنا بحثان الاول بيان ان هذه القوة مغايرة لسائر القوى والحجة فيه ان هذه القوة متصرفة وسائر القوى مدركة والقوة الواحدة لا يصدر عنها ايدان وقد مضى الجواب عن هذا ومما يزيد فساد ذلك وضوحا وجوه الاول ان هذه القوة المتصرفة اما ان يكون لها شعور بما تتصرف فيه اولا يكون فان كان كان ذلك اعترافا بان القوة الواحدة تكون مدركة ومتصرفة فبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدأ للادراك والتصرف وان كان الثانى كان ذلك قولا بان المتصرف فى اشياء بالتركيب والتحليل لا يكون متصور الحقيقة شئ منها وذلك يبطل بما اعترفوا به بان القاضى على الشيئين لا بد وان يحضره المقضى عليهما الثانى ان الوهم قوة مدركة وكونها مستخدمة لهذه القوى تصرف منها فى هذه القوى فيكون الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وكذلك النفس الناطقة مدركة للمعقولات ومتصرفة بالبدن الثالث انهم قالوا القوة النفسانية منها مدركة ومنها محركة وجعل المدركة على قسمين مدركة من ظاهر وهى الحواس الظاهرة ومدركة من باطن وجعل المتخيلة فيها واذا كان كذلك وجب عليهم الاعتراف بكون هذه القوة مدركة وذلك يبطل قولهم بان القوة الواحدة لا تكون مدركة ومتصرفة البحث الثانى انهم جعلوا المتخيلة خادمة للوهمية ولا شك ان اطلاق لفظ الخدمة ههنا على سبيل المجاز فلا بد من تلخيص معنى هذه الخدمة ثم اقامة الدليل على تصحيحها وذلك مالم يفعلوا ﴿ واعلم ﴾ واما قوله والباقية من القوى هى الذاكرة وسلطانها فى حيز الروح الذى فى التجويف الاخير وهو آخرها فاعلم ان معنى هذا الكلام ظاهر ولكن فيه بحث وهو ان حفظ هذه المعانى

كما يوجد المتاخر والمتقدم من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر للحركة خاصية يلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها فى المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل فى المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذى ذكره القدماء وغرضى من ايراده هذه النكتة الاخيرة *اشارة* (كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه ولا لكان اذا قيل فى المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن فى نفسه لانه غير ممكن فى نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع بل هو اضافى فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع) يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقرير برهانه كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال والثانى حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب فى كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن فى نفسه والسبب فى كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا فى نفسه والشئ لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له فى نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافى والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا فى موضوع فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو عرض فيه وموضوعا بالقياس الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما فى الكتاب

الى مدركات الوهم مغايرة لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينشكل فعل الى قوة على حدة وجب ان يكون القوة الحافظة غير المسترجعة وهذا شئ ذكره في القانون وعلى هذا يكون قوى الباطنة شيأ وذكر في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الفن السادس من طبيعيات الشفا وتشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و بافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليها عمله واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى واما قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الآلات لان الفساد اذا اختص بتجويف الى آخره اعلم انه لما حكم باختصاص كل واحد من هذه القوى الخمسة بموضع معين من الدماغ حاول اثبات ذلك من وجهين الاول ان القوة متى اختلت احوالها عند اختلال موضع معين من الدماغ فان ذلك يدل على اختصاص تلك القوة بذلك الموضع واعلم ان هذه الحجة ضعيفة اذ من الجائز ان لا يكون هذه القوى جسمانية او ان كانت جسمانية لكنها لا يكون حالة في ذلك الموضع بل في موضع آخر وان اختلت افعالها عند اختلال ذلك الموضع لان ذلك الموضع كانت آلة لتلك القوة فاختلاله يكون اختلالا لآلة تلك القوة وذلك يقتضي اختلال افعالها كما ان الادراكات العقلية تختل عند اختلال الدماغ وان لم يكن القوة العاقلة حالة فيه الثاني ان حكمة الصانع اقتضت ان يكون الحس المشترك والخيال موجودين في مقدم الدماغ للمناسبة التي بينها و بين الحس الظاهر مع ان الحس الظاهر في مقدم الوجه وان يكون الوهم والحافظة في وسط الدماغ ومؤخره لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر وان تكون المتخيلة التي هي المتولية للتركيب والتفصيل متوسطة بين النوعين حتى اذا شاءت اقبلت على الصورة الخيالية بالتخيل

واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم الابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشئ بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشئ مما يوجد في موضوع او في مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشئ قائما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه ولكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشئ هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا يوجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي يختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا

والتركيب وان شائت اقبلت على المعاني التي في الحافظة والتركيب والتخيل واذا شائت اقبلت على تركيب الصور والمعاني واعلم ان هذا الكلام خطابي ثم انه غير مستمر ايضا لانه ليس جميع الحواس في مقدم الرأس فليس بان يجعل الحس المشترك والخيال في مقدم الدماغ لكون الابصار والشم في مقدم الرأس باولى من ان يجعل في مؤخر الرأس لان اكثر اللمس من هناك مع ان الحيوان اكثر حاجة اليه منه الى البصر وكذلك السمع هناك والذوق في وسط الدماغ وبالجملة فامثال هذه الوجوه غير لائقة بالكتب البرهانية فهذا جملة الكلام فيما اورده الشيخ ولنختم هذا الفصل بحجة قوية على ان النفس هي المدركة بجميع الادراكات بجميع المدركات فنقول ان بديهة العقل حاكمة بان القاضي على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما وانتم قد اعترفتم بذلك وعند هذا القول بان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم وان هذا المطعوم هو هذا الملموس والقاضي على الشيئين لابد وان يحضره المقضي عليهما فاذن لا بد من شيء واحد يكون مدركا لجميع مدركات الحواس الظاهرة ثم نقول انا انما تخيلنا صورة انسان بعد ان رايناه فاذا رأيناه مرة اخرى حكمنا بان ذلك الخيال كان هو خيال هذا المبصر والقاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فاذا لابد من شيء واحد يكون مبصرا للمرئيين فيكون متخيلا له بعد غيبوبته ليتاتى منه الحكم بان هذا المتخيل هو هذا المحسوس ثم نقول انه يمكننا ان نحكم بوجود عداوة في شخص معين وبوجود صداقة في شخص آخر معين والحاكم بثبوت العداوة الجزئية في الشخص المعين لابد وان يكون مدركا لتلك العداوة ولذلك ﴿ من ﴾ الشخص فان الحكم بان فيه عداوة يستدعي العلم بذلك الشخص وبتلك العداوة ثم نقول انه يمكننا تركيب هذه الصور والمعاني بعضها مع بعض وتحليل بعضها عن بعض وضم الشيء الى الشيء موقوف على الشعور

ما اردت تحقيقه في هذا الموضع ليزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي في حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود يلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب

بكل واحد من الشيئين فاذن ههنا شيء واحد وهو المدرك لكل المحسوسات وهو المتخيل لها بعد غيبتها وهو المدرك لما فيها من العداوة الجزئية والصداقة الجزئية وهو المتصرف في هذه الصور والمعاني بالتركيب والتحليل فثبت ان هذه الادراكات التي فرقها على قوى كثيرة هي باسرها القوة واحدة ثم نقول انه يمكننا ان نحكم على زيد بانه انسان والحكم على شيء بشيء يستدعي تصور كل واحد منهما فاذا ههنا شيء واحد هو المدرك للانسان الكلي والانسان الجزئي وثبت ايضا ان المدرك للانسان الجزئي هو المدرك لكل هذه المدركات بكل هذه الادراكات فان قيل هذه الحجة انما تدل على ان النفس مدركة الجزئيات ونحن لا ننكر ذلك ولكن نقول ان الصورة الخيالية والمعاني الوهمية لا بد وان يكون موجودة اذ هي غير موجودة في الخارج فهي موجودة في الذهن لكن يستحيل ان يكون مرتسمة في النفس لان الصور الجسمانية يستحيل انطباعها في الجوهر فاذا لا بد من قوى جسمانية يرتسم فيها تلك الصور والمعاني ثم ان النفس تطالع تلك الصور والمعاني من تلك المحال الجسمانية فيكون هذه القوى الجسمانية التي اثبتناها آلات النفس في ادراكها الجزئيات فنقول هذا باطل اما اولا فلانا قد دللنا على ان الصور الخيالية لا يمكن ان يكون منطبعة في الدماغ فان من يتخيل بحرا استحال ان ينطبع تلك الصورة العظيمة في موضع صغير من الدماغ واما ثانيا فلان هذا يقتضي كون الشعور مغايرا للانطباع فانكم لما اثبتم الشعور للنفس ولا يثبتون الانطباع لها لزمت المغايرة لكنكم لا يقولون بهذه المغايرة في اكثر الامور واما ثالثا فلان الامر لو كان على ما ذكرتم لكان من الواجب عليكم ان يكتفوا بقوتين احديهما يكون خزانة للصور المحسوسات والاخرى خزانة للمعاني الوهمية ثم ان النفس متى طالعت باحدى الخزانتين حصل ادراك تلك المخزونات لها لكنكم تثبتون مع ذلك قوى جسمانية اخر مدركة وهي الحس المشترك

من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضية اثباتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين امكانين عند تعلقهما بما في الخارج واما امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث وتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه

تنبيه (الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا) يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا على تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس

والوهم وقوة متصرفة وهي المخيلة فعلمنا ان ماذكرتموه من التأويل لايطابق مذهبكم فهذه حجة قاطعة في ابطال ماذكروه ولنا كلام كثير في هذه المسئلة مذكورة في المباحث المشرقية وفي كتاب الملخص اكثر فيما اوردناه كفاية للمصنف الانسانية فصل واحد

* اشارة * (واما تفصيل. هذا التفصيل في قوى الانفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان يعقل بجوهرله قوى وكمالات فمن قواه ماله بحسب حاجته الى تدبير البدن وهي القوة التي تخص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول لها فتتهيا لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت اضعف او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدا متمثلا في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب بالمفروغ منه كالمشاهدة متى شائت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا * يتوسط * الكمال تسمى عقلا مستفادا وهذه الملكة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار) انه لما فرغ عن تعديد القوى المدركة الحيوانية شرع بعده في تعديد

بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لايخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لاينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما مع المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال التقدم بالطبع على التقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه تمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عماله بحسب ذاته وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتأخره هو ذاته لاغير ولهذا خصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لايجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لايكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام المشتمل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله (وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فاستحق هذا الوجود الا و الاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس

قوى النفس الانسانية فانما قال على سبيل التصنيف لان الاختلاف بين القوى الحيوانية المذكورة اختلاف النوع لان ماهية كل واحدة منهما مخالفة لماهية الاخرى واما الاختلاف بين قوى النفس الناطقة فليس اختلافا نوعيا لان الاختلاف بين المراتب المذكورة ههنا ليس الا بحسب الاشد والانقص وذلك لا يقتضى الاختلاف بالماهية في الظاهر واذا عرفت ذلك فنقول النفس الناطقة لها قوتان احديهما عملية والاخرى نظرية اما العملية فهي القوة التي لها لاجل كونها مدبرة للبدن وهو المسماة بالعقل العملي وهذه القوة التي يستنبط الرأي الجزئي الذي يجب ان يفعله الانسان ليتوصل بذلك الفعل الى اعراض اختيارية وذلك الاستنباط انما يكون من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة من هذه القوى بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي واقول ان هذا الكلام تصريح بان النفس مدركة للجزئيات ومتى اعترف بذلك تعذر عليه اثبات القوى الباطنة التي ذكرها قبل هذا الفصل واما القوة النظرية فهي القوة التي يحتاج اليها ليصير جوهرها عقلا بالفعل وتلك القوة لها مراتب اربعة الاولى استعدادها لقبول الصور العقلية حال ما لا يكون الصور حاصلة مثل نفوس الاطفال وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهيولاني وبالمشكاة المرتبة الثانية ان تحصل لها العلوم الاولية بالفعل التي لاجلها يتمكن النفس من اكتساب العلوم النظرية وهذه المرتبة على اقسام اربعة لان استعداد الانتقال من تلك العلوم الاولية الى العلوم النظرية اما ان يكون بحيث لا تحصل الا عند الجد والطلب وذلك هو الفكر لانه لا معنى للفكر الا ما يكون الاجتماع والعزم على الانتقال من الحاضر الى المستحضر وهذا القسم هو الشجرة والزيتونة واما القسم الثاني وهو ان تحصل تلك الانتقالات من غير شوق وطلب فهذا هو الحدس ثم ان هذه الحالة قابلة للزيادة والنقصان

يتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لاعنه وليس يصل الى ذلك الاخر الا مارا على الاخر) وهو بيان التأخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فاستحق المتأخر لوجود الاول المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس بتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ هذا الكتاب **قوله** (وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ما اراد) المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبة الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم **قوله** (ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي) لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر

وكل ما كان كذلك افترض له طرفان وواسطة فالطرف الناقص من هذا الحدس هو الزيت واما الوسط فهو العقل بالملكة وهي الزجاجة واما الطرف الاعلى فهو القوة الحدسية الشريفة البالغة وهي القوة القدسية وهي التي يكاد زيتها يضيء فهذه اقسام المرتبة الثانية ثم اعلم ان النفس بعد وصولها الى هذه المرتبة الثانية يحصل لها قوة وكمال اما الكمال وهو المرتبة الثالثة من مراتب العقل النظري وهو ان يحصل له المعقول بالفعل مشاهدا متمثلا في الذهن وهو نور على نور وهذا يسمى عقلا مستفادا واما القوة وهي المرتبة الرابعة فان يكون للنفس ان يستحضر المعقول المكتسب المفروغ كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل وانما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان العقل بالفعل لما كان عبارة عن كون الانسان حيث يقدر على استحضار العلوم النظرية متى شاءت من غير اكتساب كان ذلك من باب الملكة والملكة لا تحصل الا بعد الفعل فان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد فعل الكتابة واما العقل المستفاد فهو عبارة عن الفعل ولما كان الفعل مقدما على الملكة لاجرم قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل وجعل العقل بالفعل آخر المراتب النظرية واما قوله والذي يخرج من الملكة الى الفعل ومن الهيولاني ايضا الى الملكة هو العقل الفعال وهو النار فاعلم انه كلام خارج عن مقصود الفصل لان المقصود من هذا الفصل ذكر قوى النفس الانسانية والعقل الفعال ليس من القوى الانسانية لكنه ذكره لغرضين احدهما ان العقل الفعال هو العلة لوجود النفس الانسانية وخروجها عن الهيولانية ﴿ الى ﴾ الى الملكة ومن الملكة الى العقل التام فلاجل هذا التعلق اورده ههنا الثاني انه لما جعل هذه المراتب من النفس تفسيرا لقوله تبارك وتعالى مثل نوره كمشكوة فيها مصباح احتاج الى ذكر العقل الفعال ليتبين انه هو المراد بالنار

عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي لا يكون له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق اللاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم ا باللاوجود ثم قال في قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنهما اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقرير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات *تنبيه* (وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج

فى قوله تعالى ولو لم تمسسه نار فهذا تفسير هذا الفصل وقد بقى فيه بحث واحد وهو انه ان عنى بالقوة العملية استعداد النفس لتدبير البدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولانى هو الاستعداد عند عدم المستعد له وبالعقل بالملكة حصول العلوم الاولانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامى واقعة عليها بحسب مالها من هذه الآفات والاحوال وان كان المراد به ان جوهر النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها استعد لقبول العلوم فذلك ممنوع ولا بد لمدعى هذه القوة من الدلالة عليها ❊ المسئلة الخامسة ❊ فى الفرق بين الحدس والفكر فصل واحد (لعلك تشتهى الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاستمع اما الفكرة فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينة بالتخيل فى اكثر الامر يطلب بها الحد الاوسط وما يجرى مجراه مما يصار به الى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون فى الباطن وما يجرى مجراه فربما تادت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فان يتمثل الحد الاوسط فى الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او فى حكمه) * التفسير * لما ذكر فى الفصل الذى قبل هذا الفصل ان الانتقال من البديهيات الى النظريات قد يكون بالفكر وقد يكون بالحدس اراد فى هذا الفصل ان يحقق الفرق بين الامرين ليستقيم تقسيمه واعلم ان الحدس والفكر يشتركان فى امر ويفترقان فى امر آخر فالذى يشتركان فيه فهو ان كل واحد منهما حركة يعرض للذهن من الحد الاوسط الى المطلوب واما الذى يفترقان فهو ان فى الفكر يوضع المطلوب اولا ثم يطلب الحد الاوسط الذى ينتجه ثانيا فربما يجده الطالب فحينئذ ينتقل منه الى المطلوب وربما لا يجده وحينئذ يثبت فكره واما فى الحدس الحد الاوسط فى الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب وقد يكون ذلك بغير شوق منه الى تحصيل

الى ان يكون من خارج ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الادمى الا الصف او الى الداعى حاجة الاكل الى الجوع او زوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن) يريد ان ينبه على ان المعلولات لا تتخلف عن علتها التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه فى عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا يحصل موجودة الا باحدهما وكذلك الحالة التى للنفس النباتية التى تصير بها علة لحركة غير طبيعية والارادية والحالة التى يكون للعلل التى هى فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثانى اعنى ما يخرج من ذات العلة مماله مدخل فى تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شئ يتوسط بينهما وبين معلولها كالآلة واما شئ لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعى والشئ الذى لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله فى الوقت حاجة الآدمى الى الصيف اى حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جميع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذى لم يتم دباغته ويجمع ايضا على آدمة كرغيف وارغفة فالمنسوب اليه اما ادمى بفتح الالف والدال او آدمى بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودى لجودة الصنعة لا فى كون العلة علة بالفعل والداعى غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو فى جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن فى قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمى والعدم لا يكون جزأ من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها

ذكر الوسط فحينئذ يكون الشعور بالوسط متقدما على الشعور بالمطلوب وقد يكون لاجل شوق منه الى تحصيله فيكون الشعور بالوسط متأخرا عن الشعور بالمطلوب الا ان حصول الوسط في الذهن لا يتأخر عن حصول الشوق الا قليلا الى تحصيله وفي الفكر يتأخر كثيرا * المسئلة السادسة * في اثبات القوة القدسية اربعة فصول

اشارة (ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع السبب نعلم ان للحدس وجودا وللناس فيه مراتب وفي الفكر فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر بزيادة ومنهم من له فطانة الى حدما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم فانفرا الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكر) * التفسير * لما بين الفرق بين الفكر والحدس وكان قد ذكر ان الانتقال الحدسي قد يكون بالغا شريفا والنفس لها ذلك وهي المسماة بالقوة القدسية اراد الآن ان يحتج على اثبات هذه القوة القدسية فانه ليس كل ما صح اعتباره بحسب التقسيم العقلي وجب ان يكون موجودا والاستدلال عليه تارة بالاني والاخرى باللمي والذي ذكره في هذا الفصل حجة انية عليه فقال القوة القدسية نوع من انواع الحدس فلابد من اثبات الحدس ثم ان العلم بوجود الحدس ضروري بعد الاختبار فان كل من له ادنى زكاء اذا جرب نفسه فلا شك انه قد يتفق له ان يقع في ذهنه شعور شيء من غير تقدم طلب منه لتحصيل ذلك الشعور واما اسباب الحدس القوى المسمى بالقوة القدسية فلانا نعلم ﴿ ههنا ﴾ ان للناس في الفكر مراتب فمنهم الغبي الذي لا يفيده الفكر علما بالمجهول اصلا ومنهم من له فطانة قليلة ومنهم من هو اقوى من ذلك ويكون بحيث ان يتفق له الحدس فكما انا نرى في جانب النقصان ينتهي الامر الى من لا حدس له

مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعه من التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم علة العلة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق و يصير جزأ من المفهوم عن علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل **قوله** (وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها موجودا لا على تلك الحالة او لم يكن موجودا اصلا) لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا **قوله** (فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما) اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله **قوله** (واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعنى) اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر

ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم ومالى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث * تنبيه * (الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان) هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور **قوله** (وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط) وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم ويتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملهما في صدر النمط **قوله** (والابداع اعلى مرتبة من التكوين والاحداث) التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لايمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لايمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى مرتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطائه كما ذهب اليه الفاضل الشارح * تنبيه واشارة * (كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا فلا يقف

فوجب ان يعتقد في جانب الزيادة انه يمكن الانتهاء الى غني في اكثر احواله عن التعلم والتفكر واعلم ان هذه الحجة يمكن ايرادها على وجهين احدهما ان يقال الحدس قابل للزيادة والنقصان فكما جاز الانتهاء في طرف النقصان الى عديم الحدس جاز الانتهاء في طرف الزيادة الى عظيم الحدس وثانيهما ان نسبة الحدس بالفكر ونقول لما وجب في الفكر الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل وجب في الحدس الذي له طرف ناقص ان يكون له طرف كامل والحجة على الوجهين ضعيفة لانها من التمثيلات والمعتمد في اثبات القوة القدسية ان يقول لاشك ان التصديقات النظرية ينتهي الى التصديقات البديهية والتصديقات البديهية متوقفة على تصورات اجزائها فالعلم بان الجزء اعظم من الكل متوقف على تصور الجزء والكل والاعظم ولاشك ان النفس الانسانية قابلة لهذه التصورات ثم ان التصديقات البديهية لما لم يتوقف على تعليم معلم فلان لا يتوقف مفردات تلك التصورات على تعليم معلم كان اولى ثم ان التصديقات البديهية وهي التي يكون تصور اجزائها كافيا في الجزم بذلك التصديق فاذن النفس الانسانية يمكنها ان يتنبه من عند نفسها لهذه القضايا الاولية غير متعاندة بل هي ممكنة الاجتماع وهي بحال متى اجتمعت يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لامحالة فاذا كانت النفس وحدها ممكنة الاتصاف بمجموع القضايا التي يلزم من اجتماعها حصول العلم النظري لامحالة كانت ايضا ممكنة الاتصاف بذلك العلم النظري من غير تعليم معلم ثم ان العلوم النظرية عند تركبها يلزمها علوم آخر نظرية فاذن مقتضى ما ذكرناه ان يحصل لجميع النفوس البشرية جميع العلوم النظرية من غير طلب لتحصيلها على اسرع الوجوه ولا معنى للحدس الا ذلك الا ان اشتغال النفس بتدبير البدن ومعارضة والخيال معارضة لذلك فثبت ان مقتضى الفطرية الاصلية هو الحدس القوي وان الحاجة الى الفكر

لاجل العوارض ولهذا قال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام * اشارة * (فان اشتهيت ان تزداد فى الاستبصار فاعلم انك ستبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة منا شئ غير جسم ولا فى جسم وان المرتسم بالصورة التى قبلها قوة فى جسم او جسم وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها وان الصورة اذا كانت حاصلة فى القوة لم يغب عنها القوة ارأيت ان القوة ان غابت عنها ثم عاود بها والتفت اليها هل يكون قد حدث هناك غير مثلها فيها فيجب اذا ان تكون الصورة المغيب عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالا ما اما فى القوة الوهمية التى فى الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثانى ان يزول عنها ويحفظ فى قوة اخرى هى كالخزانة لها وفى الوجه الاول لايعود الوهم الا بتجسم كسب جديد وفى الوجه الثانى قد يعود ويلوح له مطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجسم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن فى الصور الخيالية المستحفظة فى قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها منا فى عضو او فى قوة عضو والذهول عنها لقوة فى عضو آخر لاحتمال اجسامنا وقوى اجسامنا التجزى ولعله لايجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول انما نحن نجد فى المعقولات نظيرها بين الحالتين اعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسمانى ولا منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون هى كالمتصرف وشئ من الجسم وقوة كالخزانة لان المعقولات لاترتسم فى جسم فبقى ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات اذ هو جوهر عقلى بالفعل اذا ﴿ اى ﴾ وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلى العالم الجسدانى او الى صورة اخرى انمحى المتمثل كان اولا كان المرآة

فالحق انه يجب عنه) المحدث لايكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر فى ترجح احد طرفى وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتى الميزان المتساويتين اللتين لايمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شئ آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجرى مجراه ويذكر فى هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لايكون بل يكون ممكنا اذ لاوجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه وان كان ممكنا عاد الكلام فى طلب سبب ترجحه جذعا اى جديدا او حديثا ولا يقف بل يؤدى الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لايكون ما فرض سببا بسبب وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة فى عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على حكم اولى وهو احتياج الممكن فى وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب فى سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب * تنبيه * (مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذ كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم مختلفتى الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهى هى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة) يريد بيان ان الواحد الحقيقى لايوجب من حيث هو واحد الاشياء واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشئ بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب

التى كانت يحاذى بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس اوالى شئ آخر من امور القدس وهذه انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال) * التفسير * لمابين ان الانسان قد يحصل له علوم من غير تعليم معلم ولا ارشاد مرشد ومن غير شوق منه الى تحصيل تلك العلوم ثم لا شك ان لتلك العلوم سببا مؤثرا فيه فان الممكن لا يوجد الا بسبب احتاج الى بيان السبب المحدث لتلك العلوم وهو جوهر مفارق عن الجسم والجسمانيات وبالجملة فهذا الفصل يشتمل على الوجه اللمى للقوة القدسية ومايشبهها واعلم ان الكلام فى اثبات هذا المطلوب مبنى على مقدمات اولها ان الشئ الذى منا يحل فيه العلوم العقلية ليس بجسم ولا جسمانى وانما يحتاج الى هذه المقدمة حتى يتبين امتناع وجود خزانة تحفظ فيها الصور المتحجبة عن العقل وثانيها ان الادراكات الخمسة الباطنة حاصلة لقوى جسمانية وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى يمكن اثبات خزانة يحفظ الصور المنمحية فيها وثالثها ان شعور القوة بما يدركه هو نفس ارتسام ذلك المشعور به واحتج على ذلك بقوله ارايت لو غابت القوة عن تلك الصورة ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها ولقايل ان يقول انا الزم ذلك ولا يكفى فى ابطاله مجرد الاستفهام على سبيل الانكار لاسيما وقد مضت الادلة القاهرة على اثبات ذلك وانما احتجنا الى هذه المقدمة حتى تبين ان النفس متى كانت غافلة عن الصور المعقولة فان تلك الصور لا يمكن ان يكون موجودة فيها اذ لا معنى لتعقلها الا نفس حصولها فيها فيستحيل غفلتها عنها عند حصولها فيها ورابعها ان القوى المدركة الباطنة لها خزانة للحفظ فيها ما يغيب عنها فان الحس المشترك خزانته الخيال والوهم خزانته الحافظة ثم ان مايزول عن الحس والوهم من الصور الامور فقد يكون ذلك ان تلك الصور يحفظ فى خزانة الحس والوهم وقد لا يكون كذلك فان كان الاول صارت

اى علية لاحدهما غير علية الاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان اوشئ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف وهذا القدر كاف فى تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشئ الواحد ومن لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفى بعض النسخ بزيادة اوبالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته اومن لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم هى بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم منه ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والافعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب امافى ماهية ذلك الشئ اولانه موجود بعد كونه شيئا ما اوبعد وجوده بتفريق له والاول كما فى الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثانى كما فى العقل الاول بحسب التكثر الذى يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما فى الشئ المنقسم الى اجزائه اوجزئياته فاذن كل مايلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقى ولكن البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما الوجود اولما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشئ ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولاشك فى ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب عنه ان سلب الشئ عن الشئ واتصاف الشئ بالشئ وقبول الشئ للشئ امور لا يتحقق عند وجود شئ واحد لا غير فانها لا يلزم الشئ الواحد من حيث هو واحد بل يستدعى وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة

تلك الامور لا تحمة حاضرة عند اقبال القوتين المدركتين اعني الحس المشترك والوهم الا بتجشم كسب جديد ولقائل ان يقول انا قد اعرضنا على هذه الاصول فيما مضى ولكنا نقول الان انها بتقدير الصحة مناقضة للمقدمة الثالثة لان المعاني الوهمية حين مايكون محتفظة في الخزانة اذا لم يكن مشعورا بها وحين مايكون في القوة الوهمية يكون مشعورا بها وكذا الصور المحسوسة حين مايكون محتفظة في الخيال اذا لم يكن مشعورا بها وحين مايكون في الحس المشترك مشعورا بها فلولا ان الشعور بالشيء مغاير لمجرد حصول ذلك الشكل له والالكانت الخزانة شاعرة بتلك المعاني لانها حاصلة فيها فان قالوا الشعور ليس عبارة عن حصول المشعور به للشيء مطلقا بل للقوة الشاعرة والخزانة اوليس لها قوة شعور فنقول ان هذا الشعور ان كان هو مجرد الحصول كان الشاعر ماله الحصول وحينئذ يعود الالزام وان كان غيره فقد توجه الكلام واذا ثبت ان الشعور مغاير للحصول بطلت المقدمة الثالثة وثبت انه لا يلزم من حصول هذه الصور في النفس كانها شاعرة بها فاذن لا يلزم من عدم شعور النفس بها عدم حصولها في النفس وخامسها ان خزانة القوة يجب ان يكون مغايرة للقوة وهذه المغايرة لا تحصل الا اذا كانت القوة موجودة في جسم وخزانتها تكون موجودة في جسم آخر ولما كان الحس المشترك والوهم قوتين جسمانيتين صح ان يكون لهما خزانتان مغايرتان لهما واما النفس الناطقة لما لم يكن جسمانية استحال ان يكون لها قوة تكون خزانة لها فان قيل لم لا يجوز ان يكون للنفس قوتان احدهما ان يكون مدركة والاخر يكون خزانة لها كما ان لها قوتين ﴿ الحادث ﴾ عملية ونظرية فنقول القوة التي هي خزانة النفس اما ان تكون موجودة فيها او مباينة عنها فان كانت موجودة فيها كانت الصور الموجودة في تلك القوة موجودة للنفس فيعود المحال وان لم يكن موجودة في النفس كان شيئا مباينا عن النفس

ليس بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدء واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يقع على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة آخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر *اوهام وتنبيهات* (قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم) يريد بيان مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ماهو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك والفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن

ويجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لان محل الصور العقلية هكذا يجب ان يكون وذلك هو الذي نطلبه
واذا ثبت هذه المقدمات فنقول كما ان زوال المعاني الوهمية قد يكون بحيث لا يحتاج في استحضارها الى تجشم
كسب جديد وقد يحتاج ﴿٢٤١﴾ فيه الى ذلك كذلك زوال صور العقلية عن العقل قد يكون بحيث يحتاج في استحضارها الى تجشم كسب جديد وقد لا يكون كذلك وقد ذكرنا ان عدم الحاجة الى تجشم كسب جديد في المعاني الوهمية لان تلك المعاني كانت محفوظة في قوة هي خزانة الوهم وذكرنا انه يمتنع ان يكون للنفس الناطقة خزانة وذكرنا ايضا ان تلك الصور العقلية يمتنع ان يكون باقية في النفس عند غفلة النفس عنها فلم يبق الا ان ههنا موجودا خارجا عن جوهرها تكون الصور العقلية موجودة فيه فاذا حصل بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم من ذلك الجوهر في نفوسنا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد واذا اعرضت عنه النفس الى شيء آخر اما الى البدن واما الى صورة اخرى زالت الصورة ثمة اولا ومثال النفس المرآة المتخيلة فانه متى حوذي بها شيء آخر زالت الصورة الاولى واذا عرفت ذلك فنقول الشيء الذي منه فيض على نفوسنا هذه الصور العقلية هو العقل الفعال فهذا حاصل الكلام في هذا الفصل ولنحرر هذه الحجة على طريق التقسيم فنقول انا اذا علمنا شيئا فقد حصلت فينا فاذا غبنا عن ذلك المعلوم استحال ان يكون حقيقته باقية فينا اذ لا معنى للعلم الا حصول تلك الصور في النفس فمتى كانت تلك الصورة باقية في النفس استحال ان لا يكون النفس
شاعرة بها ثم ان تلك ﴿٣١﴾ الصور اما ان يكون محفوظة في قوة اخرى وهي خزانة لا نفسنا وانه
محال لان تلك الخزانة ان كانت موجودة في انفسنا كانت الصور الموجودة فيها موجودة في انفسنا فيعود المحال
وان لم يكن موجودا في نفوسنا فهو موجود مباين عن نفوسنا ويجب ان يكون بحيث يفيض عنه هذه الصور

الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود هو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الافلين في قصة ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او نار او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها اما واجبة واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشر ويعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب الوجود واحد قوله (ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء منه ثم ابتدا واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شيء في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يعكس

على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به وذلك الشئ يجب ان يكون عقلا بالفعل وهو العقل الفعال واذا عرفت ذلك فنقول اصل الحجة يرجع الى ان الانسان يصير عالما بعد مالم يكن فلابد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل واذا كان كذلك فنقول انه لاحاجة فى تقرير هذه الحجة الى شئ من المقدمات المذكورة لان محل تلك العلوم سواء كان جسما او جسمانيا فانه لا يختلف به الغرض وكيف كان فانه قد صار عالما بعد ان لم يكن وذلك لابد له من سبب فهذا ظاهر لاشك فيه انما الشان فى قوله ان ذلك السبب يجب ان يكون عقلا بالفعل فلم قال ذلك وباى برهان ذهب اليه وغاية ما يمكن ان يقال فى تقريره ان السبب المعطى لهذه العلوم يجب ان يكون عنده هذه العلوم وكل من عنده هذه العلوم فانه يجب ان يكون مجردا وهاتان المقدمتان لابد لهما من البرهان فانه ليس كل من اثر فى شئ وجب ان يكون ذلك الاثر حاصلا له فان العقل الفعال عندهم هو العلة حدوث كل الحوادث فى عالمنا هذا من الالوان والصور والمقادير والاشكال فانه يجب ان يكون موصوفا بكل الالوان وبكل المقادير وبكل الاشكال فثبت انه لا يلزم من كون الشئ مؤثرا فى الشئ ان يكون موصوفا بمثل ذلك الاثر فاذن لا يجب ان يكون سبب حدوث العلم فينا عالما واما المقدمة الثانية فلانا وان سلمنا ان السبب المعطى للعلم يجب ان يكون عالما لكن لم قلتم ان ذلك العالم يجب ان يكون جوهرا عقليا ولم لا يجوز ان يكون مبدأ حدوث هذه الصور جوهرا نفسانيا اعنى ان ذلك الجوهر وان لم يكن جسما ولا حالا فى الجسم الا انه يكون متعلقا بالاجسام فان مثل هذا الجوهر لاشك انه قد يكون عاقلا فيجوز ان يكون سبب حدوث هذه العلوم فى النفس نفس العالم او نفس انسان آخر وشئ من النفوس الفلكية وعلى هذه التقديرات لا يجب ان يكون ههنا جوهر عقلى محض مجرد من كل الوجوه ويكون هذا السبب لحدوث هذه العلوم فينا فظهر ان المقدمات

ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد مالا نهاية له فيكون موقوفة على مالا نهاية له فينقطع اليها مالا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد مالا نهاية له ومن هولاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشئ آخر بل بالفاعل ولا يسئل عن لم فهو لا هولاء)لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع فى اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشئ ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك لزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة فى الوجود والانحصار فى شئ يناقض عدم التناهى وان لم يكن لها كلية منحصرة لاحادها معا فى الوجود فانها فى حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها فى حكم ذلك وهنا امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء مالا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المرتبة غير المتناهية يمتنع ان ينقضى واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها مالا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث ومالا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد مالا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذى حدث فيه دون سائر الاوقات التى يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بتميز التخصص بالوقت المعين اما الذات ذلك الوقت او الفاعل او لشئ غيرهما والى قائل بنفى التخصص

المذكورة في هذا الفصل غير نافعة في المطلوب وان المقدمات النافعة غير مذكورة وههنا بحث آخر وهو ان ماذكره اوضح لما افترق الحال فيه بين النفس الناطقة وبين الوهم فان المعاني التي تدركها الوهم اذا صارت مخزونة فانا لانعني بذلك ان تلك الامور التي كانت موجودة في القوة الوهمية انتقلت بعينها الى الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل نعني به انه يحدث مثل تلك الصور في الخزانة ثم اذا طالعها الوهم فانا لانقول ان تلك الصور الحالة في الخزانة انتقلت بعينها الى الوهم فانه محال بل نعني به انه يحدث مثلها في الوهم واذا كان كذلك فالوهم اذا ادرك معنى ثم انه يغيب عنه ثم يعود الى مطالعته فانه لابد ههنا من شيء مباين يكون علة لحدوث تلك المعاني الوهمية ويكون حدوث تلك المعاني في الوهم من ذلك المباين انما يكون لاتصال من الوهم بذلك المباين واعني بالاتصال استعدادا تاما يحدث فيه لسبب من الاسباب الخارجية لاجله يحدث من ذلك المباين تلك الصورة فيه فثبت انه لافرق بين العقل والوهم في هذا المعنى من هذا الوجه وان كان بينهما فرق من وجوه اخرى واعلم ان السبيل الى اثبات العقل الفعال ان يقال ان هذه العلوم لما حدثت فلابد لها من سبب وذلك السبب يجب ان لايكون جسما ولا جسمانيا لما سيأتي ان الجسم او الجسماني لايمكن ان يكون موجودا واذا كان قد عا بذاته وجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره بالطرق المذكورة في هذه المسألة ثم ان ذلك الشيء ليس هو الله تعالى لان الواحد لايصدر عنه الا واحد فلابد من شيء آخر فهذا هو الطريق الى اثبات هذا المطلوب وان كان في كل واحد من مقدماته بحث طويل

* اشارة * (هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاء بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل) * التفسير *

وبالحقيقة لافرق بيننا في التخصص وبين مثبته لسبب الفاعل وحده لاغير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بالتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجريهم وهولاء انما قالوا بتخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لاوقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لايتعلق بوقت ولابشيء آخر غير الفاعل وهو لايسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في انائين متساويين النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لامحالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن حذا حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هولاء من قال الى قوله ولايسأل عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء **قوله** (وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية وانه لن يتميز في العدم الصريح حال الاولى فيهما به ان لايوجد شيئا او بالاشياء ان لاتوجد عنه اصلا وحال بخلافهما) لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في مذاهب الحكماء وبدأ بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لايجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لايتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما وفاعلا وبقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لايكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر

لما بين ان صيرورة النفس عالمة بالاشياء بعد مالم يكن كذلك لاجل اتصالها بالعقل الفعال وهذا الاتصال ايضا امر حادث ولابد له من علة لاجرم تكلم ههنا فى علة ذلك الاتصال ثم قد علمت ان المراد من هذا الاتصال صيرورة النفس مستعدة استعدادا تاما لقبول تلك العلوم وهذا الاستعداد له علة قابلية وهى العقل الهيولانى وعلة كاسبة وهى العقل بالملكة والمعنى بكونها كاسبة ان حدوث ذلك الاستعداد فى جوهر النفس لاجل حصول تلك العلوم البديهية فيه واما كمال الاستعداد فانها يحصل للنفس اذا صارت بحيث متى شاءت استحضار تلك العلوم فانها تحضر وكونها كذلك انما يكون بملكة متمكنة من جوهرها وهى المسماة بالعقل بالفعل * اشارة * (كثرة تصرف النفس فى الخيالات الحسية وفى المثل المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينها تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هى المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلى لمعنى عقلى) * التفسير * لما ذكر ان العقل بالملكة قوة كاسبة لذلك الاتصال اراد ان يبين كيفية كونها كاسبة وبيان ذلك ان النفس تصرفات فى الصور المخزونة فى الخيال وفى المعانى المخزونة فى الذاكرة ولكن ذلك التصرف ليس لهما ابتداء فان النفس لا تدرك الجزئيات فكيف يتصرف فيها بل تصرفها فى تلك الصور والمعانى انما يكون باستخدام القوة الوهمية وبواسطة ذلك يستخدم القوة المفكرة واذا عرفت ذلك فنقول ان تصرف ﴿ وهو ﴾ النفس فى الصور والمعانى الجزئيتين على هذا الوجه يكون سببا لان تصير النفس مستعدة لقبول الصور العقلية على الجوهر المفارق وانما قلنا ان ذلك التصرف سبب لحدوث هذا الاستعداد لان بين ذلك التصرف وبين ذلك

بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان عدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لاصدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قوله (ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة الحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما عهد له انتجدد فتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد سواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسرا وقت معين او غير ذلك مما عد او كقبح كان يكون له او كان قد زال او عايق او غير ذلك كان فزال) لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذى يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ بسببه يتخصص الطرف الذى يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهى متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبى فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لابد وان يتبع امرا متجددا يقتضى اختيار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعى والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاطلاق على فعل يكون مبداه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كالعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذى يتعلق الارادة به للشعورية فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم بما فيه التنازع الاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اى لا يجوز ان يحدث شئ من شرايط الفاعلية التى يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذى كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ فى تجدده وكذلك يحتاج ذلك الشئ الى تجدد امر آخر ويتسلسل امادفعة وهو باطل واما شيا بل شئ

الاستعداد مناسبة مخصوصة والدليل على تلك المناسبة انا نجد هذه المناسبة من انفسنا فانا نجد من انفسنا انا متى تفكرنا حصل لنا عقيب التفكر العلوم فدل ذلك على ان تصرف النفس فى تلك الجزئيات استخدام المفكرة سبب لان يحدث لهــا ذالك الاستعداد واعلم ان تخيصص قبول النفس بصورة عقليــة بدون اخرى تارة يكون لاجل ان التصرف فى هذه الجزئيات يفيــد ذلك التخصيص وتارة يكون لاجـل ان التصرف فى المعانى العقلية يفيد ذلك التخصيص ولقــائل ان يقول ان الذى ذكرتموه من حصول صورة مجردة فى الذهن فقد سبق الكلام عليه والذى ذكرتموه من ان تلك الصورة تفيض من جوهر مفــارق فقد سبق الكلام عليه ايضا ولكن ههنا بحث ثالث وهو فيما ذكرتموه من ان تصرف النفس فى الصور والمعانى الجزئيين يكون سببا لان تستعد النفس لقبول صــورة عقلية فان لقــائل ان يقول النفس ان كانت مدركة لتلك الصور الجزئية والمعــانى الجزئية فبطل القول بالقوى فبطل القول بالاستخدام الذى ذكرتمــوه وان لم يكن مدركة لهــا استحال تصرفها فيها لان من لا يعلم الشئ استحــال ان يتصرف فيه لا يقال النفس تعلم علمــا كليا ان لهــا بدنا وان فى ذلك البدن قوة مدركة للصور الجزئية وقوى اخرى مدركة للمعــانى الجزئية ثم ان النفس تريد ان يتصرف فى القوة المفكرة التى لا يعلمهــا الا على وجه كلى فى تلك الصور والمعــانى التى لا يعلمهــا الا على وجه كلى فيلزم من تلك الارادة الكلية تصرف جزئى للقوة المفكرة فى تلك الصور الجزئية والمعــانى الجزئية لانا نقول لما علمت ان فى البدن الذى لها قوة مدركة للجزئيات فاما ان العلم ماهية كل واحدة من تلك الجزئيات التى ادركتها تلك القوة اولا يعلم فان علمت تلك الماهيــات فالنفس عالمــة قبل استخدام الوهم بتلك الماهيات الكلية ثم ان تصرف النفس فى تلك الماهيــات الكلية يكفيها فى اكتساب العلم النظرى وان لم يكن

وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زايدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شئ حالا واحدة مستمرة عــلى نهج واحد وذلك يقتضى اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره فى جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل اصلا مــع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور اما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطــال القول بتجدد شئ وابطال القول بان لا يتجدد شئ اشار الى هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر تيسر يحسن من الفعل وقتا ما تيسر يعنى القول بصلوح بعض الاوقات او معين يعنى صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا اوغــيرذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم اوجعلته لامر زال كفج كان فزال عند الوقت الصالح اوامتناع كان فزال عند وقت الامكان اوغير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شئ ما وقد ابطلناه **قوله** (قالو فان كان الــداعى الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محــالة فهذا الداعى ضعيف وقد انكشف لذوى الانصــاف ضعفه عــلى انه قايم فى كل حال ليس فى حال اولى بايجاب السبق منه فى حال واما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه واجب الوجود لغــيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه) ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومــا يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل فى نفسه يمتنــع ان يكون الا محدثا فذكر ان الــداعى لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتمــلا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل فى كل حال سواء حدث الفعل فى الوقت الذى حدث اوفى وقت آخر حدث قبله اوبعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعى لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل فى نفسه يمتنع ان يكون

عالمة بماهيات مدركات الوهم والحس فكيف يمكنها استعمال القوة المفكرة في تركيب بعض الجزئيات دون البعض وبالجملة فالنفس انما تستخدم القوة المفكرة في التصرف في امور مخصوصة لافي التصرف المطلق لانه اذاكان في الخيال والذاكرة جزئيات كثيرة فلولم يعين النفس بعض تلك الاشياء لم يجب ان يكون تصرف المفكرة مطابقا لغرض النفس ومطلوبها واذا عينت النفس بعضها فهي لامحالة عالمة بماهيات تلك الاشياء التي امرت الفكر بان يتصرف فيها واذاكانت عالمة بماهيات تلك الاشياء وعلمها بها يكفيها في اكتساب المطلوب فعلى هذا التقدير يستحيل انتفاع النفس بالقوة المفكرة واعلم ان هذه الاشكالات انما لزمت لان الشيخ فرق الافعال على القوى مع انه لابد من حاكم واحد في كل هذه الافعال وان الحاكم على الامور يجب ان يكون عالما بها فاما من جعل كل هذه الادراكات للنفس فقد تخلص عن هذه الكلمات

﴿المسئلة السابعة﴾ (في ان النفس الناطقة ليست بجسم ولا بجسماني في ثلث فصول *اشارة * (ان اشتهيت الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع فاسمع انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لايجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ماينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لايجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وفي المعقولات معان غير منقسمة لامحالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مباد لها غير متناهية ومع ذلك فانه لابد في كل كثرة متناهية اوغير متناهية عن واحد بالفعل واذاكان في المعقولات ماهو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد ﴿ منها ﴾ فانما يعقل من حيث ينقسم فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم) *التفسير* انه لما بين اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا احتاج الى اثباته بالبرهان

غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وتبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لااول لها وبيان وجوه الخطا فيها **قوله** (واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ماموجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد) اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل مايصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لايتناهى ولايمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لايبقى له مقدور يخرجه الى الوجود **وقوله** (قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشياء بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيها اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم) اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذاكان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقض كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته تعالى مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيه ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لايكون قادحا في كونها غير متناهية **وقوله** (واماتوقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له اواحتياج شيء منها الى ان يقطع اليه مالانهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الابعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخر كان متوقفا على وجود مالانهاية له اومحتاجا الى ان يقطع اليه مالا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفة لاسيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الابعد وجود اشياء كل واحد

فذكرها هنا برهانا واحدا يصح منه ما بناه عليه ثم ذكر ساير البراهين على ذلك في مسئلة النفس لان ايراد مسئلة النفس في النمط المترجم بالتجريد اولى من ايرادها في هذا النمط واذا عرفت ذلك فنقول الشيء الذي لايكون منقسما قد يقارنه امور كثيرة ولايلزم من مقارنته لها صيرورتها منقسما ولكن بشرطان لايكون تلك الامور الكثيرة متميزة في الوضع اما اذا كانت تلك الامور متميزة في الوضع مثل اجزاء البلقة فان السواد متميز في الوضع والاشارة من البياض فمثل هذه الكثرة يستحيل ان يكون مقارنة الشيء لايقبل الانقسام او يقارنها شيء لايقبل الانقسام واعلم ان الشيخ لم يصحح هذه الدعوى بالحجة ولابد منها فنقول الشيء المنقسم في الوضع لو كان به شيء غير منقسم لايخلو اما ان يوجد في اجزاء ذلك المنقسم شيء من غير المنقسم اولا يوجد وان لم يوجد كان جميع اجزائه خالية عن ذلك المقارن فلا يكون المقارن بمقارن هذا خلف وان وجد في تلك الاجزاء شيء من ذلك المقارن فلا يخلو اما ان يوجد المقارن بتمامه في كل واحد واحد من تلك الاجزاء او يكون الموجود منه في كل جزء غير ما وجد في الجزء الآخر والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان يكون ذلك الشيء حاصلا في ذلك المنقسم لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية لان ذلك المنقسم قابل للانقسام الى اجزاء غير متناهية واما ثانيا فلان ذلك المقارن لما استحال كونه مقارنا لكل ذلك المنقسم بل لايمكن الا ان يكون مقارنا لكل واحد من اجزاء ذلك المنقسم ثم ان كل واحد من اجزاء ذلك المنقسم ايضا منقسم فهو اذا غير موجود في شيء من اجزاء المنقسم والثاني ايضا باطل لانه اذا كان الموجود من كل واحد من الاجزاء غير ما وجد في الآخر لم يكن الشيء الواحد حاصلا في المنقسم بل اما اشياء كثيرة او اجزاء شيء واحد وعلى التقديرين يخرج منه ان الشيء الواحد لايقارنه شيء منقسم في الوضع وهذه الحجة على ظهورها منقوضة بالنقطة فانها غير منقسمة فهي ان كانت

منها في وقت آخر لايمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو النفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان تغير لفظها تغيرا لايتغير به المعنى) اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليوم على انقضاء ما لانهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لانهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لانهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحد ففي جميع هذه الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لانهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** (قالوا فيجب من اعتبار ما ذهبنا عليه ان يكون الصانع الواجب غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها) التغير لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان واجب الوجود لايختلف نسبه الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لاواسطة بينها وبين المبدء الاول اذ لا واسطة غريبة بينها وما يلزم لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية **قوله** (فهذه من المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا) مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لايرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد

﴿ النمط السادس ﴾

(* في الغايات ومباديها وفي الترتيب *) قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر

المعلول من علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثهــا بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لماقبله يعني مسئلة القدم واســاس لما بعده بيان الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذي عليــه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبيهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوتها ان حركاتها ليست للغاية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لايكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدء اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدئية فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدء بالاشــارة الى احكــامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لايكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثــاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبــة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدء الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومبادئهــا وفي الترتيب * تنبيه * (اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه في امور ثلثــة في ذاته وفي هيئــات متمكنة من ذاته وفي هيأت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته اوحال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن اوغير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم اوعالمية اوقدرة اوقادرية فهو فقير محتاج الى كسب) هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدء الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشئ تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول

بتحيزه فقد ثبت الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل وبتقدير ثبوته فهو يبطل اصل البرهان لان المطلوب من هذا الفصل بيان ان من العلوم ما يستحيل عليه القسمة وكل متحيز منقسم فاذا محل العلوم شئ ليس بمتحيز ولا قايم بالمتحيز فاذا ثبت متحيزا غير منقسم بطل الدليل واما ان لم يكن متحيزا كان عرضا فله محل ومحله ان لم يكن منقسما عاد الانتهاء الى الجزء الذي لا يتجزى اوقيام كل عرض بعرض لا الى نهاية ومع ذلك فلابد من محل غني عن محل آخر والا لكانت الاعراض المتناهية اوغير المتناهيــة موجودا لا في محل فحينئذ لايكون نهاية الخط موجودة فيه فلايكون للخط المتناهي نهاية وهذا خلف واما ان كان محل النقطة شيئا منقسما لم يلزم من حلول الشئ في المنقسم كونه منقسما وعند هذا لا ينفع ما يقال من ان النقطة وان كان حلوله في المحل الا انها غير سارية فيه ونحن انما نوجب انقسام الحال لانقسام المحل لاجل ان ذلك الحلول حلول مخصوص لا يقتضي الانقسام ولم يمكنكم القطع على ان العلم لو حل في الجسم لانقسم بانقسامه لاحتمال ان يكون حلوله فيه لا على وجه الزمان وبالجملة لا يكون حالا فيــه حلولا لا يقتضي الانقسام وحينئذ يبطل الحجة ولمجيب ان يجيب ويقول النقطة نهاية الخط وهي امر عدمي فاندفع الاشكال واعلم ان الكلام في ان النقطة امر وجودي اوعدمي طويل وان كان الاظهر المشهور كونه وجوديا ومن الشكوك ان الوحدة عرض غير قابل للقسمة ثم انهــا حالة في الجسم والاضافة ايضا غير قابلة للانقسام لانا نعلم بالضرورة انه يستحيل ان يقال ان نصف الابوة قايم بنصف بدن الاب وثلثهــا قايم بثلثه وكذلك الوجود صفة للجسم مع انه لا يعقل للوجود نصف وثلث وربع وكذلك ﴿هو﴾ التربيع والاستدارة وغيرهما لا يعقل لها نصف وثلث وربع بلى يعقل للمربع والمستدير نصف وثلث فاما ان يكون للتربيع والاستدارة نصف فهو غير معقول ويمكن ان يجاب فيقال اما الوحدة الجسمانية فانها قابلة للقسمة

القرضية وسنبين ان الصورة العقلية لايقبل القسمة بوجه اصلا واما الاضافة اوالتربيع فاما أن يلزم كونها متجزية او يمتنع كونها امورا وجودية وهذه الاشياء وان كانت مخالفة للمشهور من مذاهب الحكماء لكن رفع الشكوك المذكورة لايمكن الا بها فقد تكلمنا في بيان ان ما لاينقسم يستحيل ان يقارن المنقسم في الوضع فنقول اما ان كل متحيز فهو منقسم فقد ثبت بالادلة الدالة على نفي الجزء واما ان الحال في المنقسم منقسم فقد مضى الكلام فيه واما ان العلم الكلي يستحيل الانقسام عليه فلانه لو انقسم لكان انقسامه الى اجزاء مختلفة الحقايق او متساوية الحقايق فان كان الاول لم يكن كل واحد من تلك الاجزاء متألفا من اجزاء مختلفة الحقايق والالزم ان يكون حقيقة ذلك العلم متقومة من اجزاء غير متناهية وذلك محال بتقدير ان يكون محالا فانه لابد وان يكون فيها مالايكون متألفا عن اجزاء اخر بل يكون بسيطا لان كل كثرة سواء كانت متناهية اوغير متناهية فان الواحد لابد وان يكون موجودا فيها واذا كان كذلك بطل ان يكون العلم منقسما دائما الى اقسام مختلفة الطبايع واما القسم الثاني وهو ان ينقسم العلم الى اجزاء متساوية الماهيات والدليل على بطلانه ما سيأتي في الفصل الذي بعد هذا الفصل ولما بطل القسمان ثبت ان العلوم العقلية لايقبل القسمة فيلزم ان يكون محل تلك العلوم ليس بجسم ولا بجسماني وهو المطلوب * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول قد يجوز ان تقع للصور العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع انه ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي فهما متباينان له مباينة الشرط للمشروط وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل لشرطين هما جزآه منقسما وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة فصارت معقولة مع ما ليس بداخلة في تتميم

هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لايتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لايتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض الاول اوكان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لامعنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لافائدة فيه وان كان يريد بالفقير شيئا آخر فلابد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لايفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لايفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شيء واحد واذا كان كذلك فلامحالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لايتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان

معقوليته الابالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذا هي ملابسة لعدها وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ تنوع الصورة ان كان متشابها فالصورة التي حررناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق وزيادة ونقصان واختصاص بوضع وليس هي الصورة المفروضة واما الصور الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس احوالها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورثيها في ذي وضع وقول وانقسام) * التفسير * هذا هو الكلام في ابطال ان العلم الكلي لا ينقسم الا الى اجزاء متشابهة الطبايع وهو القسم الثاني من الدلالة على الوجه الذي حررناها فنقول الدليل على فساد ذلك ان الصورة العقلية اذا انقسمت الى جزء من متشابهين فلا يخلو اما ان يكون مجموع كل واحد من جزئي الصورة شرطا في كونها صورة عقلية واما ان لا يكون والاول باطل اما اولا فلان الشيء الذي يحتاج الى غيره وجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية ذلك الغير والا لم يكن احتياج احدهما الى الآخر اولى من العكس فاذا كانت الصورة العقلية محتاجة في كونها صورة عقلية الى ذينك الجزئين وجب ان يكون ماهية الصور العقلية مخالفة لماهية ذينك الجزئين فيكون الصورة العقلية منقسمة الى جزئين مخالفا في الماهية وذلك هو القسم الاول الذي ابطلناه واما ثانيا فلان المعقول الذي هذه الصورة صورته يجب ان يكون منقسما لان كل واحد من جزئي هذه الصورة ان كانت صورة لذلك المعقول كان جزء مساويا للكل وانه محال وان لم يكن مطابقا لشيء من ذلك المعقول لم يكن جزء العلم علما ثم عند اجتماع تلك الاجزاء ان حدث العلم لم تكن تلك الاجزاء اجزاء العلم فاعلة او قابلة وكلامنا في اجزاء العلم وان لم يحدث العلم لم يكن

﴿ لان ﴾

في الاول قاصدا التعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متغايرين * تنبيه * (اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ماهو اولى واحسن به مطلقا وايضا لم يكن ماهو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب) ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى لاسناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ماهو احسن به في نفسه حاصلا وكان ماهو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ماهو حسن به ما لا هو احسن من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر الى غيره في كسب الكمال * تنبيه * (فاقبح ما يقال من ان الامور العالية يحاول ان يفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل فان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية) هذا تصريح بالمقصود الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة اما بذواتها بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام اوجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله * تذنيب * (اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء

كل ذلك العلم المتعلق بكل ذلك المعلوم علما بذلك المعلوم هذا خلف فاذن يجب ان يكون كل واحد من اجزاء ذلك العلم صورة لجزء من اجزاء ذلك المعلوم فيكون المعلوم منقسما لكن ليس كل معلوم كذلك واما ثانيا فلانه اذا كان كل واحد من جزئي تلك الصورة شرطا لكل تلك الصورة والجزآن انما يكونان جزئين بعد انقسام تلك الصورة الى ذينك الجزئين فقبل حصول الانقسام لم يكن شرط كون تلك الصورة عقلية حاصلا فوجب ان لا يكون الصورة قبل الانقسام عقلية وذلك باطل لانه لا بد من صورة عقلية غير منقسمة والا لكانت الانقسامات الممكنة في الجسم حاصلة بالفعل وانه محال واما القسم الثاني وهو ان لا يكون جزء تلك الصورة شرطا لكونها عقلية فحينئذ تكون الصورة العقلية المنقسمة موصوفة بالعوارض اما اولا فالانقسام واما ثانيا فلان الصورة انما تكون منقسمة الى الاجزاء المتشابهة لو كان كل واحد من جزئيها مساويا لها في الماهية واذا كان كذلك كان المحل الذي حل فيه جزء تلك الصورة كافيا في قبول تلك الماهية فيكون في جزء محل تلك الصورة كفاية و بلاغ في حفظ ماهية تلك الصورة واذا كان كذلك كان حصولها في كل ذلك المحل عارضا غريبا عنها فثبت بهذين الوجهين انه يلزم ان يكون الصورة العقلية مغشاة لعوارض غريبة عنها الجمع والتفريق على ما مر بيانه ومنها الزيادة والنقصان اما الزيادة فلانه لما امكن حلولها في جزء محلها كان الجزء الثاني من المحل زيادة على قدر كفايتها واما النقصان فلانه لما كان الجزء مساويا للكل كان جزء الصورة ممكن الحصول في محل كلها فعدم حصولها في محل الكل لكان نقصان لها من مقدارها فاذن تكون الصورة العقلية على هذا الوجه موصوفة ابدا بالزيادة والنقصان واما اختصاصها بالوضع فظاهر فثبت ان الصورة الحالة في الجسم يكون موصوفة بهذه العوارض

لان كل شيء منه اوبما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر) سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولاشك في ان التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدهما كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كل كون شيء له وهو ايضا اضافي عال ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشيا هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشيا له بكون الاشياء منه *تنبيه* (اتعرف ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد فلعل من يهب ليستعيض معامل فليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص) يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشيا احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغى مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها مادة الحسن بعقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما المعتزلة يقولون بالحسن العقلي واما الفقهاء يقتون بالاذن الشرعي على ان الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم يستعملون هذا اللفظ غايتما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت

الغريبة والصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن اللواحق الغريبة فبطل هذا القسم ايضا وثبت ان الصورة العقلية تستحيل ان يكون جسمانية وللقائل ان يقول ان الصورة العقلية الموجودة في النفس الجزئية صورة حالة في محل معين فتشخصها وحلولها في ذلك المحل وعرضيتها ومقارنتها

لسائر الاعراض الحالة معها في ذلك المحل وحدوثها في ذلك الوقت كل ذلك اعراض واحوال غريبة ماهيتها فلئن استحال حلول تلك الصور في الجسم لانها تكون حينئذ موصوفة باللواحق الغريبة و بالجملة فهذه الدلالة انما يتم لو كانت الصورة العقلية عند حلولها في النفس بريئة عن اللواحق الغريبة اما اذا كانت ملحوقة باللواحق الغريبة في هذه الحالة ايضا سقطت هذه الدلالة فلئن قالوا المعنى تكون الصورة الحالة في النفس مجردة انا اذا قطعنا النظر عن العوارض التي ذكرتموها وجردنا النظر الى ماهيتها كانت تلك الماهية من حيث هي هي امر امتازا عن سائر الصفات التي لها وهي بهذا الاعتبار مجردة فنقول فهذا المعنى من التجرد حاصل عندما تكون الصورة حالة في الجسم فان الصورة الحالة في الجسم اذا نظر الى ماهيتها مع قطع النظر عن وضعها ومقدارها وحلولها في الجسم كانت مجردة فعلمنا انه لا يفترق الحال بين كون الصورة جسمانية او نفسانية في كونها مجردة او غير مجردة واعلم انا بينا فيما مضى انه لا يجوز ان يكون في العقل صورة مجردة كلية وبينا ان الكلي المجرد ليس الا بجزء المشترك بين الاشياء الموجودة في الخارج وان اطلاق لفظة الكلية والتجرد على العقل شيء مجازي ومن الشكوك على هذه الحجة انه لما كان هذا البرهان لا يتم الا بهذا التقدير فهذا ❊ مجري ❊ القدر لو صح كان كافيا في افادة المطلوب لانا نقول كل عرض حل في المتحيز فلا بد وان يكون له وضع واليه اشارة بسبب محله وكل ما له وضع لم يكن مجردا عن اللواحق لكن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق فيجب ان يكون حالة

بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن غضبيته اوحسد اوقلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال الفايدة الى الغير اولم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف و وقع على رأس عدو انسان ما فات ذلك العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر منه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على رأس انسان اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فايدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصحح او المزيل للمرض فانه يصحح و يزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه اوعرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما انه من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط اقول قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اي مستفيض مافظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل

❊اشارة❊ (والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه

في الجسم فهذا القدر لو صح لكفى في بيان تجرد النفس من غير حاجة الى بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها ام لا وان ذلك الانقسام كيف هو فهذا اخر الكلام في تتميم هذه الحجة والاولى عندي في تقريرها ان يقال ان كل ما يحل

في الجسم ينقسم بانقسامه فنقول والعلم بالاشياء البسيطة يستحيل ان ينقسم والا لكان جزء اما ان يكون عالما بذلك المعلوم او لا يكون فان لم يكن عالما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الاجزاء اما ان يحدث الكيفية المسماة بالعلم بذلك المعلوم او لا يحدث فان لم يحدث لم يكن هناك علم بذلك المعلوم اصلا هذا خلف وان حدث لم يكن تلك الاجزاء اجزاء العلم المتعلق بذلك المعلوم بل اما لقابله او لفاعله وكلامنا في جزء العلم واما ان كان جزء العلم عالما بذلك المعلوم فاما ان يكون متعلقا بكل ذلك المعلوم فيكون جزأ لشيء مثلا لكله من كل الوجوه هذا خلف او ببعض ذلك المعلوم فيكون ذلك المعلوم منقسما وذلك محال فثبت ان العلم المتعلق بالامور البسيطة غير منقسم وكل ما يحل في الجسم فهو منقسم فاذا العلم بالامور البسيطة غير جسماني محله شيء ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب فهذا هو الوجه الذي يجب ان يجرد البرهان عليه وقد اشار الشيخ اليه في الشفا وغيره ولنرجع الى شرح المتن اما قوله ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرط مع الاخر في استتمام الصور العقلي فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط فاعلم انا بينا ان الصورة العقلية لو كانت قابلة للانقسام لكان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لتحقق تلك الصورة او لا يكون وابطلنا كونه شرطا لوجوه ثلثة فهذا الكلام هو الوجه الاول من تلك الاوجه الثلثة واما قوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هنا جزآه منقسما فالمراد منه ما قررناه في الوجه الثاني واما قوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا فالمراد منه

بجري الغرض فان ما هو غرض لقد تميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم تكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل) الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري تعالى انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم يبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها *تنبيه*(وفي نسخة تتميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة) معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها *وهم وتنبيه* (اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى) لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بين وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بامر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى

ما قررناه في الوجه الثالث واما قوله وان لم يكن شرطا فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقوله مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي بعد ملابسة لها فاعلم ان المراد منه ان ذلك الانقسام ان لم يكن شرطا في كون تلك الصورة معقولة كان ذلك لاحقا غريبا فتكون الصورة العقلية موصوفة بلواحق غريبة وذلك باطل واما قوله وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلا غ فان احد القسمين هو حافظ انواع الصورة ان كان مشابها فاعلم ان المراد منه ما ذكرناه في الوجه الثاني في بيان ان الصورة العقلية موصوفة بالعوارض الغريبة فان محلها اذا كان ذا مقدار وجب انقسامها بسبب انقسام محلها فيكون ذلك الانقسام عارضا غريبا وقوله في اقل منه بلاغ يعني ان لتلك الصورة العقلية بلاغا وكفاية في جزء محلها لان جزء تلك الصورة يكون حالا جزء محلها وافيا بحفظ جزء الصورة كان جزء محلها وافيا ايضا بحفظ الصورة لان الصورة اذا كانت منقسمة الى اجزاء متشابهة الطبايع كانت طبيعة الكل مثل طبيعة الجزء والشيء اذا كان وافيا بحفظ شيء يحفظ مثله واما قوله فالصورة التي جردناها مغشاة بعد تمهيد غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان او اختصاص بوضع فليس هي الصورة المفروضة فالمراد منه ان الصورة الكلية العقلية لو كانت جسمانية لكانت موصوفة بهذه العوارض على ما بيناه لكن الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة فيستحيل كونها جسمانية واما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة الى ان يكون رسمها وتمثيلها في ذي وضع وقبول انقسام فالمراد منه الفرق بين الادراكات العقلية وبين الادراكات الحسية والخيالية

الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والافلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق الذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والخلاص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول * اشارة * (لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللايق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه وهذا هو العناية وهذه جملة ستهتدي سبيل تفاصيلها) لما بين ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال يعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري تعالى فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن اولا يصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان به يتنزه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عناية وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود نفي الغرض عن افعال

وذلك ان النفس تفتقر في ملاحظتها لتلك الصور لاجزائها المتباينة في الوضع المقارنة لهيأت غريبة الى ان يكون نفسها وهو المراد من الرسم والارتسام منطبعا في ذي وضع وقبول انقسام فان الشئ المجرد لاينطبع فيه الاشياء المتباينة في الوضع والقابل ان يقول اليس ان الهيولى الاولى ليس لها في ذاتها حجم وامتداد في الجهات ثم انكم حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار والشكل والوضع فيها فاذا جوزتم ذلك فلم لا تجوزون انطباع المحسوسات في جوهر النفس ايضا وما الفرق بين الامرين وايضا فهب ان ماذكرتموه يقتضي كون الادراكات الحسية والخيالية جسمانية ولكن لايلزم منه كون الادراكات الوهمية جسمانية فان ملاحظة النفس للصداقة المخصوصة لايتوقف على ملاحظتها الاجزاء تلك الصداقة متباينة في الوضع * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ان الصورة العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاعلم انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لاينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولايكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضناله ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي قسمتك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيته هو اولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام)

* التفسير * لما اقام الدلالة على ان الصورة العقلية لايمكن ان ينقسم الى اقسام متشابهة الطبايع اورد على ذلك شكا وهو ان الماهية الجنسية تنقسم بالفصول المنوعة فان الحيوان الذي هو حصة الانسان غير الحيوان الذي

المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغاياتها افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدء الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لايشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغني لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن من ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا لغير المبدء الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية لانه يقال مامعنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لايكون غنيا ولاملكا ولاجوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشئ على نفسه فان التالي عين المقدم فلم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه اودفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشئ خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لايطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية اودفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشئ لايكون تاما ان لم يكن ذلك الشئ والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الطامات اوليس مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف * تنبيه * (قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون

هو حصة الفرس واحد منهما مثل الثاني فان الطبيعة الجنس اذا اخذت مجردة عن الفصول كانت طبيعة نوعية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فقط فاذن الحيوان المطلق انقسم الى الحيوان الذي هو حصة الفرس والى الحيوان الذي هو حصة الانسان وكل واحد من هذين القسمين

مساو للكل في تمام الماهية فقد ثبت ان الماهية المجردة لا يمكن ان تكون منقسمة الى اجزاء متساوية الماهية واذا عرفت هذا الشك في انقسام الماهية الجنسية بالفصول المنوعة فاعرف مثله ايضا في انقسام الماهية النوعية بالفصول العرضية المصنفة لانقسام الانسان بكونه تركيا او هنديا وغير ذلك والجواب عنه ان يقول فرق بين هذا النوع من الانقسام وبين الانقسام الذي دللنا على امتناعه فان الذي ذكرتموه هو ان ينقسم الماهية المجردة انقسام الكلي الى الجزئيات والذي منعنا منه هو ان تنقسم الماهية المجردة انقسام الكل الى الاجزاء وبين الامرين فرق لان الكلي المنقسم الى الجزئيات يكون مقوما لكل واحد من تلك الجزئيات ويكون جزأ من ذات كل واحد منها واما الكل المنقسم الى الاجزاء فانه لا يكون مقوما لكل واحد من الاجزاء بل يكون متقوما بها وايضا الكلي اذا انقسم الى الجزئيات فانه لا يكون ذلك الكلي مساويا لتلك الجزئيات في تمام الذات ولنرجع الى شرح المتن اما قوله في الجواب انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزأ من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات

محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شئ لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كالا انها حاضرة حقيقية ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان تحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا هي تبطة ببدنه من حيث تتميمه لتطلب مبادى الكمال منه ولو لا هذا لكنا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر)

قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبادى العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول فبدء فيما قصده ببيان ان المبدء الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدء الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي ينبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور بالكليات فتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلاثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فتر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته هو ما احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كامر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا لطبيعة او معدومها دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شئ مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون كالا انهما حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات

نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي فاعلم ان المراد منه ان انقسام الجنس بالفصول هو ان يقترن كلي بكلي اي يقترن الفصل بالجنس فتحصل عند ذلك صورة اخرى وهو الماهية النوعية وهذا النوع لا يكون جزأ من الصورة الاولى اي من الجنس فان المعقول الجنسي لا ينقسم في ماهيته

الى معقولات نوعية يكون ماهية تلك الانواع بعينها ماهية ذلك الجنس بل لابد وان يكون النوع مخالفا في الماهية للجنس وهكذا القول في انقسام النوع الى الاصناف واما الذى منعنا منه فهو ان تنقسم الصورة العقلية الى اجزاء ليكون ماهية كل واحد منها مساوية لماهية الكل واما قوله ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات فالمراد منه ان انقسام الجنس الى الانواع انقسام الكلى الى الجزئيات والذى منعنا منه هو انقسام الكلى الى الاجزاء واما قوله ولو كان المعنى الواحد العقلى البسيط الذى سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذى يشكل به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو اولى بان يكون البسيط الذى كلامنا فيه فالمراد منه ان هذا المتشكك لو قال لم لا يجوز ان تنقسم الصورة العقلية انقسام الكلى الى جزئياته لكان غير الشك الذى ذكره اولا حيث قال لم لا يجوز ان تنقسم الصورة العقلية الى اجزاء متشابهة اللهم الا ان نترك الشك الاول ونقول لم لا يجوز ان ينقسم الصورة العقلية انقسام الكلى الى الجزئيات لكنا نقول له حينئذ انا بينا ان الجزئى الذى ينقسم اليه الكلى انما يحصل عند اقتران كلى بكلى مثل هذا النوع فانه انما يحصل من اقتران الفصل بالجنس واذا كان كذلك كان واحد من ذينك الجزئين هو البسيط الذى كلامنا فيه * المسئلة الثامنة * فى ان كل مجرد فهو عقل وعاقل ومعقول اربعة فصول * اشارة * (انك تعلم ان كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته وكل ما يعقل شيئا فله ﴿ ٣٣ ﴾ ان يعقل ذاته وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة فى الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة

والتخيلات انما يكون بسبب الغواشى الجسمانية وهى مبرأة عنها والمحرك السماوى بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجسمه مايطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلى لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هى ناقصة يطلب مبادى الكمال منها وقد صارت متحدة بذلك بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدء الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهى اما صاحب ارادة جزئية منطبع فى جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب ارادة كلية مفارق وقد تعلق بالسماء وانبعثت منه صورة منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلى المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اى ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة

* اشارة وتنبيه * (ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهوانى او غضبى بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى) يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهى التشبه بالمبادى العالية اى هى العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادى فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادى يكون صادرا اما عن تصور حسى او عن تصور عقلى والصادر عن التصور الحسى يكون الداعى اليه اما جذب ملايم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهوانى او غضبى كما فى انواع الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلى فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملى وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهوانى وغضبى لانهما يختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة ثم يرجع الى الحال الملايمة فيلتذ او ينتقم من مخيل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذة او غلبة على النحو الموجود فى الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملى قوله ولا بد ان يكون لمشوق مختار اما لينال ذاته او حاله او لينال ما يشبههما كل تحريك ارادى

او شيء آخر ان كان فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اياها مكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته) * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا وبرهانه ان يمتنع عليه ان يعقل غيره لم يمتنع عليه ان يعقل ذاته لكنه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فوجب ان لا يمتنع عليه ان يعقل ذاته بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل من نفسه انه عقل ذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته ينتج فكل من عقل شيئا فانه يمكنه ان يعقل ذاته اما الصغرى فبديهية واما الكبرى فلان علم الشيء بكونه عالما بشيء اذا لم يكن ممتنعا لم يلزم من فرض وجوده محال فلنفرض حاصلا والمعنى بقولنا انه علم بكونه عالما بالشيء انه علم ان ذاته موصوفة بانها عالمة بشيء وكل من علم اتصاف شيء لشيء فلا بد وان يكون عالما بالموصوف والصفة معا لان التصديق مسبوق بالتصور فاذن كل من علم كونه عالما بشيء يجب ان يكون عالما بذاته فاذن كل من لا يمتنع ان يعلم كونه عالما بشيء وجب ان لا يمتنع كونه عالما بذاته فقد ظهر صدق الشرطية واما بيان صدق المقدم هو ان كل مجرد فانه لا يمتنع عليه ان يعقل غيره فلان كل ماهية مجردة يصح ان يكون معقولة وكل ما صح ان يكون معقولة وحده صح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما صح ان يعقل مع غيره صح ان يقارن ماهيته ماهية غيره بناء على ان تعقل الاشياء يستدعي حصول ماهياتها في العاقل فاذا كل ماهية مجردة فانه لا يمتنع ان يقارنها ماهية اخرى فيكون تلك الماهية بحيث يصح ﴿ قوله ﴾ ان يقارنها ماهية اخرى اما ان يتوقف على حصولها في الجوهر العاقل اولا يتوقف والاول محال لان حصولها في ذلك الجوهر عبارة عن مقارنتها فلو توقفت صحة مقارنتها لغيرها على حلولها في ذلك الجوهر مع ان ذلك

فهو الشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون محرك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق والمختار يكون اما شيئا غير محصل الذات اوشيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا كان الطالب طالب اللاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعهما من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة يتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او محاذاة او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لينال حالا ما من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب حينئذ ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله فظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمشوق ولا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله او لينال ما يشبههما قوله (ولو كان والاول اوقف ذاتا او طلب المحال وكذلك او كان الطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر) اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فان المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء محصل الذات خارجا عنه ليس من شأنه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل مشبه مشبه يستقر ككمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر

الحلول هو نفس المقارنة لكانت صحة المقارنة موقوفة على وجود المقارنة وهو محال لان وجود الشئ متأخر عن صحة وجوده لان صحة وجوده متأخر عن وجوده فثبت ان صحة مقارنة غير تلك الماهية المجردة تلك الماهية المجردة لا يتوقف على انطباع تلك الماهية المجردة فى ذلك الجوهر العاقل فاذن تلك الماهية المجردة سواء وجدت فى العقل او فى الخارج فانه يصح ان يقارنها غيرها ولا معنى للعقل الا مقارنة ماهية مجردة الماهية مجردة فاذا ثبت ان كل ماهية مجردة موجودة فى الخارج فانه يمكن ان يقارنها ساير الماهيات المجردة ثبت ان كل مجرد فانه يمكن ان يعقل غيره هذا تمام هذه الحجة ولقايل ان يقول اما قولكم ان كل من يعقل من نفسه انه يعقل غيره فانه يجب ان يعقل نفسه فهذا وان كان صحيحا مقطوعا به لكنه لا يستمر اصولكم لانا نحمل الانسان الكلى على زيد وعمرو فانه يمكننا ان نحكم بان زيدا انسان وليس بفرس مع انه ليس ههنا شئ واحد يكون مدركا للانسان الكلى والانسان الجزئى الشخصى لان المدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات هو القوى الجسمانية فههنا لم يكن الحاكم على الشيئين عالما بهما واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يحكم الانسان على نفسه بكونه عالما بالغير وان لم يكن عالما بنفسه ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام فلم قلتم ان كل مجرد يمكنه ان يعقل غيره اما قوله ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معقولة فنقول ليست هذه المقدمة من المقدمات الاولية فلا بد من تصحيحها بالبرهان وهم لم يفعلوا ذلك وكيف لا نقول ذلك حقيقة البارى تعالى غير معقولة للبشر وكذلك حقايق المفارقات وحقايق القوى البسيطة الفعالة والمنفعلة غير معقولة لنا بل المعقول لنا من هذه الامور لوازمها السلبية او الاضافية واذا كان اعتمادنا فى صحة ان يقارن الماهية المجردة ماهية اخرى على انا نعقلها مع ماهية اخرى فحتى ثبت انا لم نعقل حقايق المفارقات لم يمكننا ان نجزم بانه يصح ان يقارنها غيرها

قوله (فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب) اى فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقى المحفوظ دون الزائل المنصرم قوله (فيكون المتشوق متشبها ما بالامور التى بالفعل من حيث براءتها من القوة راشحا عنه الخير الفايض من حيث هو تشبه بالعالى لا من حيث هو افاضته على السافل) اقول فيكون المتشوق يعنى محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفى بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو تشبها ما يعنى يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبها ما بالامور التى بالفعل يعنى المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض اى فى حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو تشبه بالعالى يعنى مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثانى فان يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه وفى لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته قوله (ومبدء ذلك فى احوال الوضع التى هى هيئات فياضة وانما يجرى ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب) يعنى ومبدء ذلك الامر الذى يحصل التشبه به يكون فى احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعنى الحركة لا يقع الا فى اربع مقولات كما تبين فى العلم الطبيعى والفلك لا يمكن ان يتغير فى ثلثة منها التى هى الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا فى الوضع وانما قال التى هى هيئات فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجرى ما بالقوة فيها اعنى فى السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب واذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما فى الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله

فان قيل انه يمكننا ان نقيم الدلالة على ان العقل حقيقة الاله تعالى وحينئذ يستمر هذا البرهان فيه بيانه ان نقول ان قول الموجود عليه سبحانه وتعالى وعلى الممكنات ليس بالاشتراك اللفظى بل بالاشتراك المعنوى على معنى ان حقيقة الوجود حقيقة واحدة فى الموضعين ولا شك ان حقيقة الوجود متصورة تصورا اوليا فان كل احد يعلم بالضرورة كونه موجودا والوجود جزء من وجوده فالوجود الذى هو جزء من الامر المعلوم بالضرورة يجب ان يكون معلوما بالضرورة واذا كان وجود البارى تعالى مساويا لوجود الممكنات معلوما وماهية وجود الممكنات معلومة بالضرورة كانت حقيقة وجود البارى تعالى معلومة بالضرورة ثم انا ندل على انه يستحيل ان يكون وجوده مقارنا للماهية بل لا ماهية له الا ذلك الوجود فاذن يلزم ان يكون حقيقة البارى تعالى معلومة لنا فنقول لا شك ان من جعل مفهوم الوجود فى الواجب والممكن امرا واحدا فزعم ان ذلك المفهوم غير مفارق فى حق البارى تعالى لماهية اخرى بعد ان زعم ان الوجود اولى التصور لزمه القطع بان حقيقة البارى تعالى اولية التصور ولكن الشأن فى صحة هذه المقدمات فانا سنبين ان شاء الله تعالى ان الذى يعتقد من ان وجود الله تعالى لا يمكن ان يكون مقارنا للماهية اعتقاد باطل خطأ وتقرر وجه فساد ذلك بالبراهين القاطعة والعجب ان الشيخ مع اصراره على هذه المقدمات الثلثة يعترف بان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر والبراهين القاطعة ناطقة بذلك ايضا فاى شئ فهمهم ههنا ليست بتلك المقدمات فى انتاج شئ هم يعترفون بفساده ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يصح ان يكون معلومة فلم قلتم ان كل ما يصح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره فلعل من الماهيات المجردة ما لا يصح ان يعقل شئ آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه

على بيان غاية الحركة السماوية التى هى التشبه وعلى التشبه على وجود الجوهر المتشبه به اعنى العقل * تنبيه * (لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه فى جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة لتشابه فى المنهاج وليس كذلك الا فى قليل) يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار فى بعض اقواله الى ان المتشبه به فى الجميع شئ واحد وهو العلة الاولى واشار فى مواضع آخر ان لكل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ فى هذا الفصل على انها كثيرة وسنذكر الوجه فى كونه واحدا فى الفصل الذى يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه فى جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضى حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا والا لكان التنقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل فى طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان تريد تلك الجهة والوضع الا ان يكون الغرض من الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها (واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما سيأتى بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضى تشابه الحركات فى الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف التشبه عن التشبه التام لا مخالفة وليس التشابه موجودا الا فى قليل يعنى فى الممثلات بفلك البروج غير الممثل بفلك القمر فانها تشبه فلك البروج فى الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته الى الفعل كما فى العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل فى ذلك فاذن المتشبه به شئ واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلى لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلى وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المخالفة طريق على ما يجئ بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالماهية

ان العلم بالشئ والعلم بغيره لايجتمعان و يتعذر ان يساعد على ان كل مجردة فانه يصح ان يعقل مع غيره لكن لابد من الدلالة على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ماعداه حتى يمكننا ان نفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء لكن هذا المقام ليس بينهى فاول من الماهيات المجردة مالا يصح ان يعقل مع تعقل بعض الاشياء وان صح تعقله مع تعقل سائر الاشياء ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانها يمكن ان يكون معقوله مع كل ماعداها لكن لم قلتم انه متى صح ذلك فقد صح ان يكون ماهيتها مقارنة غيرها بلى لو ثبت ان العلم بالشى يستدعى حصول ماهية المعلوم فى العالم لكان ذلك لازما لكن الكلام فيه لئن وقعت المساعدة على ان كل ماهية مجردة فانه لايمتنع ان يقارنها سائر الماهيات فلم قلتم ان صحة هذه المقارنة حاصلة لهما عند كونها فى الخارج ولم لايجوز ان يقال شرط هذه الصحة حلولها فى النفس ان يقال ان وجودها الخارجى تكون مانعا من ذلك واما قوله لو وقعت صحة هذه المقارنة على حصولها فى النفس مع ان حصولها فى النفس عبارة عن مقارنتها للنفس لزم آخر صحة الشئ عن وجوده وانه محال قلنا هذه مغالطة وبيانه وهو ان مقارنة الشئ لغيره على اقسام ثلثة احدها مقارنة الحال للمحل وثانيها مقارنة المحل للحال وثالثها مقارنة الحالين فى محل واحد واذا عرفت ذلك فنقول انا لما عقلنا شيئين عرفنا بذلك انه يصح على ذينك ان يتقارنا مقارنة حالين فى محل واحد واذا راينا شيئا حل فى محل عرفنا بذلك انه يصح على ذلك الحال ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل وعرفنا ايضا انه يصح على ذلك المحل ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال وهذه الانواع الثلثة من المقارنة كانها انواع مختلفة تحت جنس واحد وهو اصل المقارنة ثم لاشك ان الشئ الذى يصح عليه نوع من جنس فانه لايجب ان يصح عليه سائر الانواع من ذلك الجنس وكيف لانقول ذلك والعرض يصح

كما يجى بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا الحركة خاصة والجواب عنه بعد ما مر ان ذلك يقتضى كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده

* وهم وتنبيه * (ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان يتحرك الى اى جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحته وان لم يكن الحركة فى اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك وايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان يسكن سواء لديها لامر ان يمثل جهتى الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لاتعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك) قال الشيخ فى سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف فى هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لايجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولايجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبيه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف مايكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضى فى حاجته سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذى فيه قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيرته ان يقصد الطريق الثانى وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال فى ابطاله فاول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية فى حركاتها قصد اما لاجل شئ معلول ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لاتضرها

ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس والاقسام الاربعة من الجوهر يصح غيرها ان يقارن مقارنة المحل للحال من غير عكس واذا عرفت ذلك فنقول انه لما ثبت الحجة ان التعقل يستدعي حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا عقلنا شيئين علمنا ان الماهيتين المعقولتين يقارنانها في ذلك الجوهر مقارنة حالين في محل واحد فاردنا ان نبين ان صحة هذه النوع من المقارنة لا يتوقف على كون الماهية موجودة في العقل لم يكفنا في هذا قولنا ان صحة مقارنتها للجوهر العاقل لا يتوقف على حصولها فيه لان مقارنتها لمحلها مخالفة لمقارنتها لما حل في محلها فلا يلزم من عدم توقف النوع الاول من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل عدم توقف النوع الثاني من المقارنة على حلول الصورة في الجوهر العاقل ثم بتقدير ان يثبت ان صحة مقارنتها مع ما يحل في محلها لا يتوقف على حلولها في الجوهر العاقل فانه لا يلزم من ذلك صحة النوع الثالث من المقارنة اعني مقارنة المحل للحال ومعلوم انه انما يعقل غيره اذا كان هو مقارنا لذلك الغير مقارنة المحل للحال فقد تخلص الكلام المذكور في هذا المقام مغالطة صرفة ولئن وقعت المساعدة على ان هذه الانواع الثلثة من المقارنة متساوية في تمام الماهية ولكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها ذهنية صحة ذلك الحكم عليها عند كونها خارجية فان الانسان الذهني حال في المحل محتاج الى الموضوع والانسان الخارجي يستحيل ان يكون كذلك والانسان الخارجي قائم بذاته حساس متحرك بالارادة محسوس بالحواس الخمسة والانسان الذهني ليس كذلك فعلمنا انه ليس كل ما صح على ماهية حال كونها ذهنية وجب ان يصح عليها ذلك حال كونها خارجية فلا يلزم من صحة كون الماهية الذهنية مقارنة للمعقولات صحة كون الماهية الخارجية كذلك ثم لئن وقعت المساعدة

في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذا الحال في قصد السرعة والبطوء (قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل مقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجل شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس) فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لا لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى مثل ذلك **قوله** (واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد) اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة **قوله** (وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية) هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها

على ان الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها المقارنة لكن لم لا يجوز ان يلزمه يمنع عن ذلك كان الحيوانية
التي في الانسان لاجل كونها مساوية للحيوانية التي في الفرس لا بد وان يكون مستعدة لقبول فصل الفرس
الا ان فصله اللازم له في وجوده

وهو الناطق صار مانعا من ذلك فكذلك ههنا يجوز
ان يكون الماهية عند وجودها الخارجي يصح عليها ان يقارنها غيرها الا انه يلزمها والحال هذه لازم يمنع عن ذلك لمن يجيب عنه بانا بينا انه لا مانع من التعقل الا المادة وكلامنا في المجرد فاذا ليس له مانع من صحة هذه المقارنة ولكنا نعلم ضعف هذا الجواب ثم لئن وقعت المساعدة على ان كل مجرد فانه يصح ان يقارن سائر الماهيات على الاطلاق لكن لم قلتم انه متى صح ذلك لزم صحة كون ذلك المجرد عالما بما عداه بلى لو ثبت ان العلم والادراك هو نفس هذه المقارنة لكان المقصود حاصلا ولكن الاشكال ما مضى فهذه جملة الشكوك على هذه الحجة ولنرجع الآن الى شرح المتن اما قوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله فالمراد منه ان كل من عقل غيره فانه لا يستحيل ان يعقل من نفسه كونه عاقلا لغيره واعلم ان على لفظ الشيخ استدراكا فان القوة وان كانت قريبة من الفعل الا انها تكون لا محالة مقارنة للعدم لان القوة لفظة مرادفة للامكان المقارن للعدم ولذلك يقولون القوة طبيعة عدمية واذا كان كذلك فليس كل من عقل شيئا عقل بالقوة القريبة من الفعل انه عقله فان من الاشياء مايكون لفعله لكونه عاقلا بالفعل
المحض ويكون منزها عن طبيعة القوة القريبة والبعيدة كالباري عز اسمه والمفارقات واذا كان كذلك لم يجز ان يقال كل من عقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقل بل يجب ان يقال كل من عقل شيئا فانه يمكن ان يعقل انه يعقل ذلك الشيء ويكون المراد بهذا الامكان الامكان العام حتى يتناول مايكون ذلك التعقل

اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليهما كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فافعليها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى ومابه يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون الشيء واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي الافلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر اولى * زيادة تبصرة *(الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه مادون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المحرك يزيد تشبها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما تعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع)قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللايق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللايق بالمحرك هو تشبهه بمبدأه في صيرورته بريئا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقايق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن ههنا شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك

فى حقه واجب الحصول كما ان البارى تعالى وما لا يكون كذلك بل يكون بالقوة القريبة من الفعل كما فى حقنا واما قوله وذلك عقل منه لذاته فالمراد منه ان كل من عقل انه يعقل غيره فقد عقل ان ذاته موصوفة بكونها عاقلة للغير ومن عقل اتصاف شئ بشئ فلا بد وان يعرف الموصوف والصفة معا وقد بينا ان هذه المقدمة وان كانت ضرورية لكنها لا تستمر على مذهبه واعلم ان على اللفظ استدراكا وهو ان قوله عقل منه لذاته توهم ان عقل الشئ لكونه عاقلا لغيره هو نفس عقله لذاته وليس الامر كذلك فانى على بانى عالم بشئ علم متعلق نسبة مخصوصة بين ذاتى وبين العلم بشئ والعلم بتلك النسبة مغايرة للعلم بكل واحد من المنتسبين فكيف يجوز ان يقال العلم بتلك النسبة هو العلم بذاتى بل الواجب ان يقال علمى بكونى عالما بشئ يتضمن او يلتزم علمى بذاتى واما قوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته ينتج كل ما يعقل شيئا له ان يعقل ذاته واما قوله وكل ما يعقل شيئا فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر فالمراد منه بيان ان كل ما صح ان يكون معقولا فانه يمكن ان يقارن ماهيته ماهية معقول آخر واما قوله ولذلك يعقل مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة فالمراد منه الاستدلال على الدعوى التى ذكرها وذلك لان كل ما صح ان يكون معقولا فى نفسه صح ان يكون معقولا مع غيره فقد حصلت ماهيته مع ماهية غيره فى الجوهر العاقل وذلك هو المقارنة واما قوله فان كان ما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول فالمراد منه انه لما ثبت ان المجرد لا يمتنع على ماهيته ان يقارن غيرها فاذا فرضنا تلك الماهية موجودة فى الخارج قائمة بذاتها وجب ان يصح عليها ان يقارنها تلك الماهيات لانها لما عرفنا فى بعض الاحوال ان تلك الماهية يصح ان يقارنها بسائر الماهيات بحيث ما حصلت تلك الماهية سواء حصلت فى الذهن او فى الخارج وجب ان يصح ﴿ ومنها ﴾

يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك اسم اللماس وباعتباره ومقيسا الى المبدء المفارق اسم المتشبه والشيخ ذكر فى هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها لادراك ماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار فى تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثلا واضحا وهو ان القوة الخيالية فى الانسان التى هى مبدء الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان نفسه الناطقة فى افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكى تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل فى صورته ويجرى مجرى خيالاتنا فى ابعادها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كمالات مبداه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا تقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة فى الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اى بالجهد فى التأمل والارتياض بالفكر لا بالتقليد من جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفى قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقى الفصل واضح وههنا قد تم كلامه فى غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هى مبادى تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتى من الكلام لما قبله * تنبيه * (القوة قد يكون على اعمال متناهية

مثل تحريك القوة التى فى المدر كة وقد يكون على اعمال غير متناهية

مثل تحريك القوة التى للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية

وان كانا قد يقال ان لغير هذين المعنيين) النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التى تلحق الكم لذاته ويلحق كل ما له او لشئ يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهى المقدار ولا تناهيه

عليها تلك المقارنة ثم انه لم يبين ههنا ان تلك الصحة غير موقوفة على الوجود الذهني او لا يمنع عنها الوجود الخارجي لانه اورد فصلا للكلام في ذلك على ما سيأتي واما قوله الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقاومة امور مانعة من ذلك من مادة او شيء

آخر ان كان فالمراد منه ان تلك الماهية يجب ان يصح عليها تلك المقارنة ابدا اللهم الا اذا وجد ما يمنع من تلك المقارنة وهي المادة وعلائقها على ما مر فان تلك المقارنة تكون ممتنعة حينئذ واما قوله فان كانت حقيقته مسلوبة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فالمراد منه ظاهر ولكن على اللفظ استدراك لان عقله لذاته ليس جزأ من عقله لغيره وما لا يكون جزأ من الشيء لا يكون في ضمن الشيء بل الواجب ان يقال ومن لوازم عقله لغيره امكان عقله لذاته لزوم العلة معلولها * . وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الصور المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل فجوابك لانها ليست مستقلة قوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما في الآخر من الاخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا) * الشرح * هذا شك اورده على قوله الشيء المجرد متى قارنه غيره وجب ان يصير عاقلا لذلك الغير وتقرير الشك هو ان الصورة العقلية المجتمعة في العقل كان واحدة منها صورة مجردة مقارنة للاخرى مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل لها هو الجوهر الذي هو محل لها فبطل قولكم التعقل هو المقارنة واجاب عنه بان كل واحد من الصور ليس مستقلا في الوجود ولا قائما بنفسه فاذا كان كذلك لم يكن شيء منها قابلا للصورة المجردة المقارنة لها بل امثال هذه

ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها اقل عدد ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم ولما هو ذو كم * اشارة * (الحركات التي تفعل حدودا ونقطاعي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول

الصور اذا قارنها صورة اخرى فانه لا يرتسم واحدة منها بالاخرى اذ ليس ارتسام البعض بالبعض اولى من العكس فلزم ان يكون كل واحدة منهما مرتسمة بالاخرى فيكون كل واحدة منهما حالة فى الاخرى ومحلا لها وهو محال او لا يرتسم واحدة بالاخرى وهو المطلوب بل الحق ان المرتسم بها باسرها هو المحل القابل لها فثبت ان تلك الماهيات متى كانت صورا موجودة فى العقل فانه لا يرتسم واحدة منها بالاخرى فلا جرم لم يكن شئ منها عاقلا للاخرى واما اذا وجدت تلك الماهية فى الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يمكن ان يكون محلا لما يقارنها فلا جرم يكون عاقلا لها فظهر الفرق ولقائل ان يقول اما قولكم ان تلك الصور ليس بان ترتسم واحدة منها بالاخرى باولى من العكس ففيه اشكال لان تلك الصورة العقلية المجتمعة فى الجوهر العاقل مختلفة بالماهية اما اولا فلانها لو كانت متماثلة لامتنع اجتماعها لامتناع اجتماع المثلين واما ثانيا فلان التعقل عبارة عن انطباع صورة المعقول فى العاقل عندكم فاذا كانت المعقولات مختلفة الماهيات كانت الصورة المطابقة لها مختلفة واذا ثبت ان تلك الصور متخالفة فى الماهية لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان البطوء لما كان مخالفا فى الماهية للحركة لا جرم كانت محلية الحركة للبطوء اولى من العكس فهكذا ههنا ثم ان وقعت المساعدة على انه يمتنع على تلك الصور ان يكون بعضها منطبعة فى البعض ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة هذه الصور لمحلها ولما يحل فى محلها غير مقارنتها لما يكون حالا فيها لان القسمين الاولين حاصلان والقسم الثالث ممتنع وفيه اعتراف بان القسمين الاولين من المقارنة لا يقتضى شئ منهما كون المقارنة عاقلا واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يلزم من صحة القسمين الاولين من المقارنة على تلك الماهية حين كانت موجودة فى العقل صحة القسم الثالث عليها حين ما يكون موجودة فى الخارج وهى حينئذ يمكن ان يكون محلا لسائر الماهيات فلا جرم

موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع فى آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمانا لا يكون الشئ مفارقا ومتحركا والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة) يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليبين به ان الحركة التى هى علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا فى هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبته ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه فى آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا فى آن ولا يمكن اتحادا الآنين لان ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالى آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر فى ابطال القول بالاجزاء التى لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون فى ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة فى الحدود المفروضة فى المسافات المتصلة التى تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ فى الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التى هى حركته عنه انما يقع فى زمان كالحركة فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا فى ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظة المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجدة يسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد

آخر ميلا و تلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لايسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة في آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لاتوجد الافي زمان كالحركة واما المباينة فلاتحدث الابعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ما فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا و بعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي يفعل حدودا ونقطا والحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولاينعكس وجميع الحركات المختلفة يفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما ينتهي الى حدما يرجع عنه فهي قد فعل ذلك الحد وانما ورد النقطة بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الآتية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف اوالرجوع يكون اسهل واوضح وان وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حدما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لاينقطع لايقع بها وصول الابالفرض وانما ذكر المحرك لموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين و لم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك ممالايقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لاككون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لايكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة اوالارادة اوالقوة القاسرة ربمايكون باقيا و يزول عنه ماهو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد

امكن كونها عاقلة لتلك الماهية ثم ان لقائل ان يقول ان الشيخ لما حكم بان الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول فانه يمكنه ان يجعله متصورا لزمه ان يعترف بان مقارنة الماهية للذات مغايرة لكون تلك الماهية متصورة لانه حكم بانه بعد حصول المقارنة يمكن جعله متصورا ولولا ان المتصورية مغايرة لنفس المقارنة لما صح ذلك ومتى اعترف الشيخ بان الشعور غير المقارنة سقط اصل الدليل على مامر * وهم وتنبيه * (اولعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لامانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله فيكون جوابك ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشككك وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له اولم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وجد وهذا كله محال فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية بل لعل الاستعدادات الخاصة ببعض مايقارن تتلو المقارنة الاولى وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي) * التفسير * هذا شك اورده على قوله ان الماهية لما صح عليها ان يقارنها غيرها حين كانت عقلية وجب ان يصح عليها هذه المقارنة مطلقا وتقرير الشك ان هذه الماهية الذهنية مخالفة للماهية الخارجية من حيث ان احديهما ذهنية والاخرى خارجية فلم لايجوز ان يقال ان الوجود الذهني كان شرطا لصحة تلك المقارنة والوجود الخارجي كان مانعا منها فلاجرم لم يحصل صحة المقارنة لتلك الماهية مع سائر الماهيات عندما يكون موجودة في الخارج ثم اجاب عنه بان تلك الماهية لما صح عليها حين كانت ذهنية ان يقارنها غيرها فتلك الصحة ان كانت لنفس تلك الماهية اولشيء من لوازمها كانت حاصلة

لها سواء كان فى الذهن اوفى الخارج وسقط الشك وان كانت لاتحصل الا عند كونها فى الذهن فيكون استعداد
حصول هذه المقارنة لايحصل الامع اكتساب المقارنة فيكون لم يكن استعداد الشئ حتى حصل فاستعدله اولم يكن
استعدادا لشئ وقد يكون ذلك الشئ وجد وهذا كله محال

وتفسير هذه الالفاظ انه اذا لم
يحصل صحة المقارنة الابعد اكتساب
المقارنة لزم احد امرين باطلين
احدهما ان يكون استعداد تلك
المقارنة متأخرا بالذات عن حصول
المقارنة فذلك الاستعداد لايحصل
للشئ الابعد وجود ذلك الشئ وذلك
محال لان الامكان سابق على الحصول
لاان الحصول سابق على الامكان
وثانيهما ان لايكون لذلك الحادث
استعداد وهذا ايضا محال لان الذى
حدث كيف يقال انه لم يكن صحيح
الحدوث بقى ههنا بحثان الاول ان قوله
هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان
من لوازم الماهية فقد سقط الشك
وان كان انما يكتسبه عند الارتسام
لزم منه كذا وكذا ليس بمنفصلة
محيطة بطرفى النقيض ولكنه فى قوتها
فانه يقال هذا الاستعداد لتلك الماهية
اما ان يتوقف على حصولها فى العقل
اولا يتوقف فان توقف لزم المحال
المذكور وان كان لايتوقف فسواء
حصلت فى العقل اوفى الخارج كان
ذلك الاستعداد حاصلا له وهو
المطلوب الثانى وهو انه لما ابطل القسم
الثانى وهو ان تلك الماهية انما تكتسب
هذا الاستعداد عند الارتسام
فى العقل بقوله فيكون الاستعداد انما
يستفاد مع حصول الاكتساب ثم انه
بعد ذلك اشتغل ببيان انه لايجوز ان يكون
الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب ولم يبين انه كيف يلزم من قول من يقول ان الماهية انما تكتسب هذا الاستعداد عند
الارتسام فى العقل بل انما يستفاد مع حصول الاكتساب واعلم ان ذلك يحتمل وجهين احدهما ان يقال
الصورة المعقولة لوكان استعدادها ان يقارنها صورة اخرى موجودة فى محلها مشروطا بكونها موجودة فى العقل

الى ان الزوال المذكور انما يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله
ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمانا الى وجود الزوال فى الآن
الذى هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشئ اذا كان موصلا فى زمان
ثم صار غير موصل فى زمان آخر فلابد من آن يفصل بين الزمانين ولايجوز
ان يكون الشئ فى ذلك الآن لاموصلا ولاغير موصل لامتناع خلوه من
النقيضين ولايجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود مالم يرد عليه
امر يعدمه فانه لايزول والوارد اذا كان مما يوجد فى آن كان لامحالة موجودا
فى الآن الفاصل فكان الايصال الذى هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر
المحرك الثانى اعنى الوارد المتجدد لان الحجة تمشى من غير ذلك فان الميلين
المختلفين ليسا يمتنعى الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم
عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول يمنع الاجتماع مع عدمه اكتفى
بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله
والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة
واشار الى وقوع وجوب زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه
موصلا وذلك لان الميل الثانى لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون
لامحالة لان سبب الحركة اعنى الميلين معدوم وههنا قد تم الحجة قال الفاضل
الشارح انها مبنية على استحالة تتالى الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن
يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والالصار الآن زمانيا والثانى
يقتضى ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالى الآنين قال واجاب
الشيخ عنه فى الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة
تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه فى جميع الزمان
الذى بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال
انه فى جميع الزمان الذى بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس فى جميع
الزمان الذى بعده لكان جوابه ان آن ابتداء الزمان الذى هو فى جميعه معدوم ليس
آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولايستحيل ان يتصف الشئ بصفة فى زمان
ويكون فى الآن الذى هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير
كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشئ
او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام
فى الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شئ لم يكن الحصول فى كل ذلك الزمان بل

في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست بثلمة عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الاشيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده يمتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وتبين ذلك من تصور

لزم تأخر الصحة عن الوجود او لزم نفي الصحة وثانيهما ان يقال لو كان استعداد الصورة العقلية لان يقارنهما غيرها مشروطا بكونها ذهنية لزم المحال لان فاما الاحتمال الاول فباطل لانه يلزم من توقف صحة مقارنة الحالين في محل على حلولهما في ذلك المحل تأخر الصحة عن الوجود لان حلول الحالين في محل شرط لصحة مقارنتهما على هذا الوجه وصحة مقارنتهما على هذا الوجه لا يتوقف على حصول مقارنتهما على هذا الوجه فانه قد يوجد لاحدى الصورتين عند عدم الاخرى ففي تلك الحالة صحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة فلم يلزم المحال الذي ذكرتموه من هذا الاحتمال واما الثاني فحق لكنه غير نافع في المطلوب اما انه حق فلان صحة اتصاف الماهية بمطلق المقارنة لو توقفت على كون تلك الماهية ذهنية وكونها ذهنية مقارنة مخصوصة فحينئذ يلزم توقف صحة المقارنة على حصول المقارنة وانه محال واما انه غير نافع فلان الذي يلزم من هذا الكلام هو ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة اعني حلولها في المحل على كونها ذهنية ولكن لا يلزم من هذا صحة ان يقارن غيره عند وجوده الخارجي مقارنة المحل للحال على ما قررناه مع انه لا مطلوب الا ذلك واما قوله بلى لعل الاستعداد الخاص لبعض ما يقارن تلو المقارنة الاولى فالمراد منه ان حصول هذا الاستعداد اذا لم يتوقف على كونها موجودة في العقل لا جرم كان هذا الاستعداد حاصلا لها فالقابلي من الجائز ان يكون استعداده لان يقارنه بعض المعقولات بواسطة استعداده لان يقارنه معقول آخر مثل ان العلم بالنتائج بواسطة العلم بالمقدمات الا ان ذلك غير قادح في مطلوبنا واما قوله وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الحسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فالمانع يطول الكلام فيه فكيف المعنى المحقق الوحي فاعلم ان المراد منه جواب عن شك يمكن ان يذكر وبيان ذلك الشك هو ان يقال هب انه تقرر لكم ان الماهية عند كونها ذهنية تكون مستعدة لان يقارنها المعقولات الا ان ذلك الذي وجد في الذهن يستحيل ان يوجد هو

بعينة في الخارج فلا يمكنكم ان تقولوا بان تلك الصورة الذهنية اذا وجدت في الخارج يجب ان يصح عليها تلك المقارنة بل اكثر ما في الباب ان تقولوا الموجود في الخارج مثل الموجود في الذهن في الماهية ثم ان حكم الشئ حكم مثله فلما صحت هذه المقارنة عليها حين كانت ذهنية وجب صحتها عليها حين

ما يكون خارجية فاذن هذه الحجة لا تتم آخر الامر الا بالبناء على ان حكم الشئ حكم مثله وهذه المقدمة منقوضة بالطبيعة الجنسية فان الحيوان الذى في الانسان مثل الحيوان الذى في الفرس نظرا الى مجرد الحيوانية فان الاختلاف انما جاء من قبل الفصول ثم ان الحيوان الذى في الفرس مستعد لقبول فصل الفرس وهو الصهال والحيوان الذى في الانسان غير مستعد لقبوله والا لصح ان ينقلب الحيوان الذى هو انسان فرسا وبالعكس وذلك محال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشئ مستعدا لشئ كون مثله مستعدا لمثل ذلك الشئ فلا يلزم من صحة المقارنة على الصورة الذهنية صحة المقارنة على الموجود الخارجى فاجاب عنه بان سلم ان الطبيعة الجنسية مستعدة لكل فصل وان ذلك الاستعداد حاصل له ابدا ولكن المستعد له انما لا يخرج الى الفعل لمانع يطول الكلام فيه واذا اعترفنا بان الاستعداد الحاصل للمعنى الجنسى لازم له ابدا فلان نعترف بذلك في الطبيعة النوعية اولى لكن الصورة الذهنية والموجود الخارجى متساويان في الطبيعة النوعية فوجب الاستواء في صحة المقارنة واعلم ان ذلك المانع ليس الا الفصل الذى لكل واحد من الانواع فالحيوان الذى هو حصة الانسان يلزمه الناطق وهذا اللزوم ليس من جانب الحيوان والا لكان كل حيوان ناطقا بل من جانب الناطق ثم ان مقارنة الناطق

لذلك الحيوان مانعة عن مقارنة الصهال لذلك الحيوان فهذا هو الذى منع من مقارنة الصهال للحيوان الذى هو حصة الانسان بعد ان كان ذلك الحيوان نظرا الى كونه حيوانا قابلا لمقارنة الصهال فان قيل يجوز ان تكون

النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط المتصل وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هنك وعلى الوجه الثانى ان ذلك يقتضى تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضى تزييف الحجة التى اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة الذى يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التى تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثانى بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** (فكل حركة في مسافة تنتهى الى حد ما تنتهى الى سكون فيه فتكون غير الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هى التى بها يستحفظ الزمان المتصل وهى الدورية) لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهى تلك المسافة الى حد وتنتهى تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهى غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذى هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التى هو مقدارها

الماهية يلزمها عند وجودها الخارجي لازم ويكون ذلك اللازم مانعا عن صحة ان يقارنها شئ من المعقولات فنقول انا قد دللنا فيما مضى انه لامانع من التعقل الا المادة وعلائقها وكلامنا في المجرد فاذن لايجوز ان يكون لتلك الماهية المجردة عند وجودها الخارجي مايمنعها من امكان المقارنة فهذا غاية الكلام في هذا الموضع

واعلم انا انما بينا انه لامانع الا المادة بالبناء على ان الادراك هو نفس المقارنة لكن الكلام في هذا الفصل على ماعرفته * تنبيه * (انك اذا حصلت مااصلته لك علمت ان كل شئ من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته وكل مامن شانه ان يجب له مامن شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل مايكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبدل) * الشرح * لما فرغ من بيان ان كل مجرد قائم بالنفس فانه يمكنه ان يعقل نفسه وغيره ذكر بعد ذلك انه لو ثبت كل مجرد فانه يجب ان يحصل له كل مالايمتنع حصوله له لزم من هذه المقدمة مع ماقبلها وجوب كون المجرد عاقلا لغيره ولنفسه ثم لاشك ان هذا النوع من التعقل يمتنع عليه التبدل والتغير وذلك ظاهر لاشك فيه * القسم الثالث * في احكام القوة المحركة من قوى النفس قال الشيخ تكملة النمط بذكر الحركات من النفس قال لما اورد فيما مضى من هذا النمط من احكام القوة المدركة ماراه لائقا بهذا الكتاب انتقل الآن الى بيان احكام القوة الثانية من قوى النفس وهي القوة المحركة وفيه اربع مسائل * المسئلة الاولى * في اقسام القوى النباتية فصل واحد * تنبيه * (لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذه الفصول من ذلك القبيل * اشارة * اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء لتحال الى المشابهة سدا لبدل مايتحلل اوليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ

يجب ان لايكون لهما اول ولاآخر لكن الحركات التي لاتختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لايمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شئ واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ماهو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولاحركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لايفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار * فائدة * (انما يجب ان يقال صار غير موصل

ولايجب ان يقال مايقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى مايتحرك عنه ليس يقع دفعة ولافيهما ماهو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة) هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حججهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من نازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى مايتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولايوجد فيها شئ هو اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة ومايشبهها فاذن لايصح ان يقال صار المتحرك مفارقا اي مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا اوزال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشئ غير موصل فقد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لاتصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لاتصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما توهم فسادا اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا مايمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة * تذنيب * (فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية)

في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق او ليحترز من ذلك فضل يأخذه مادة ومبدأ الشخص آخر وهذه ثلث افعال لثلث قوى اولها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان يهضم الهاضمة المهرية والدافعة للثفل والثانية القوة المنمية الى كمال النشو فان الانماء غير الاسمان • الثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف اولا ثم تقوى المولدة ملاءة فتقف ايضا وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحل الاجل * التفسير * القوة النفسانية المحركة اما ان تكون للاجسام العنصرية او الاجسام الفلكية فان كان الاول فاما ان تكون تحريكها من غير شعور او مع شعور والاول يسميه الفلاسفة بالقوى النباتية والاطباء بالقوى الطبيعية والمقصود من هذا الفصل شرح اقسامها وهي ثلثة احدها القوة التي يكون المقصود من افعالها حفظ الذات وثانيها ما يكون المقصود من افعالها تحصيل كمال الذات وثالثها ما يكون المقصود من افعالها توليد المثل فاما القوة الاولى الغاذية وهي التي تتصرف في مادة تحيلها الى مشابهة المغتذي واعلم ان الغذاء الحقيقي هو الدم ومادة الاطعمة والاشربة فالقوة الغاذية تتصرف في مادة الغذاء اعني في المطعوم والمشروب لتجعلها شبيهة بالبدن فيصلح لان تصير قائمة مقام الاجزاء المتحللة وهذه القوة الغاذية تخدمها اربع قوى الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب والهاضمة المهرية والدافعة للثفل واما القوة الثانية فهي المنمية وهي تزيد في جواهر الاعضاء على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق وفرق بين الانماء والاسمان فان النمو قد يوجد مع الهزال والسمن مع عدم النمو واما القوة الثالثة فهي المولدة وهي التي تأخذ فضلا من الغذاء الحقيقي وتجعله مادة ومبدأ لشخص آخر واذا عرفت ذلك فنقول اما القوة المولدة فانها انما تستكمل بعد فعل القوتين مستخدمة لهما لكن النامية تقف اولا ثم تقوى المولدة ملاءة اي زمانا

قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لانهاية لها هي التي يكون على اعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلانهاية القوة لانهايتها بحسب المدة والعدة * اشارة * (اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما من مبدأ يفرضه حركات لانهاية لها في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال) يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لانهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما بينه

﴿ الشيخ ﴾

طويلا وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيحصل الاجل والوجه في عجزها انها لا تفي بايراد مثل ما يتحلل فيصير الموت ضروريا واعلم ان لنا في هذه القوى النباتية ابحاثا عميقة لخصناها في الملخص * المسئلة الثانية * في القوى المحركة الاختيارية فصل واحد * اشارة * (واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية ومبدأها عازم مجمع مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل ينبعث منها قوة غضبية دافعة للضار اوقوة شهوانية جلابة للضروري او النافع الحيوانيين فيطيع ذلك ما اثبت في الفصل من القوى المحركة الخادمة تلك الآمرة) * التفسير * مراتب الحركات الاختيارية اربع فان الانسان اذا عقل اوتوهم او تخيل امرا من الامور فان كان ذلك الامر نافعا واللذيذ بحسب الامر في نفسه اوفي اعتقاده انبعث الشهوة حينئذ وهي قوة جالبة للنفع وان كان ضارا او مولما بحسب الامر في نفسه اوفي اعتقاده انبعث الغضب وهو قوة دافعة للمؤذي ثم يتبع ايهما كان اعني الشهوة والغضب حصول اجماع وعزم متأكد من غير فتور ولا تردد ثم يتبع ذلك الاجماع تحريك القوى المبثوثة في العضلات لتلك الاعضاء وبواسطتها يتحرك الآلات فاقرب المحركات القوة العضلية ويليه الاجماع والعزم ويليه الشهوة والغضب ويليه التعقل او التخيل او التوهم وللناس في كل واحد من هذه المراتب اختلافات اما المرتبة الاولى وهي القوة المبثوثة في العضلات فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى لهذه القوة الا المزاج المعتدل الذي للاعضاء وهذا عند الفلاسفة باطل قالوا لان المزاج لا معنى له الا حرارة مكسورة وبرودة مكسورة وكيف ما كان فهو من جنس الحرارة والبرودة فيكون مقتضاه من جنس مقتضاهما لا محالة ومقتضى هذه القوة ليس من جنس مقتضى هذه الكيفيات فهذه القوة ليست نفس المزاج واما المرتبة الثانية وهي الاجماع فمن الناس من انكره وقال الحيوان متى عقل كون الفعل نافعا او تخيل ذلك او توهمه فانه يكفي ذلك في تحريك القوى المبثوثة

الشيخ في هذا الفصل الا انه نبين تمامه في الفصل السادس من النمط الثاني وبما سيأتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مأخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين اوجب ان يكون تحريكهما اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية اوغير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بجواز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطؤ وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه ههنا بما رد به هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال

فى العضلات ولا حاجة الى توسط هذه المرتبة واما المرتبة الثالثة وهى الشهوة والغضب فمن الناس من انكرها وزعم انه لا معنى للشهوة الا الارادة الجازمة لنيل اللذة ولا معنى للغضب الا الارادة الجازمة للانتقام والاكثرون فرقوا بينهما وقالوا ان المريض قد يريد شرب الدواء ارادة جازمة وان كان لا يشتهيه واما المرتبة الرابعة فهى الشعور بكون الفعل نافعا اوضارا سواء كان ذلك الشعور مطابقا او غير مطابق وبعضهم يسمى هذا الشعور داعيا ثم اختلفوا فى انه هل من شرط الفعل حصول الداعى اى هل من شرط حصوله حصول الشعور بكون ذلك الفعل نافعا اولذيذا فالاكثرون سلموا ذلك قالوا لان القوى المبثوثة فى العضلات صالحة للحركة وضدها فترجح احد المقدورين على الآخر لابد فيه من مرجح وهو الداعى والا لزم ترجح الممكن من غير مرجح وهذا محال ومنهم من قال لا حاجة الى هذا الداعى لان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لابد وان يسلك احدهما دون الآخر لانه من المحال ان يقف هناك ليفترسه السبع ومن المحال ان يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الراجح لانا فرضنا استواءهما فى جميع الامور فلابد وان يسلك احدهما دون الآخر من غير مرجح وكذلك العطشان جدا اذا خير بين القدحين من الماء متساويين من جميع الوجوه والجائع جدا اذا خير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه وضربوا امثلة كثيرة من هذا الجنس قالوا ولو احتيل فى استخراج ما به يترجح احدهما على الآخر فنفرض الاستواء فى كل تلك الامور فان كل صفة حاصلة لاحد الشيئين امكن حصول مثلها للآخر ولا يجوز ان يقال المرجح هو تعينه وتشخصه ﴿ بل ﴾ الذى لا يمكن ان يشاركه فيه غيره لان متعلق غرضه من المأكول والمشروب الماهية لا الشخصية فثبت بما ذكرنا ان الفعل لا يتوقف على الداعى واعلم ان الكلام فى هذه المراتب الاربعة كثيرة جدا والمباحث فيها عميقة

وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفى الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر فى آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد فى وقت وغير المتناهى المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونه غير متناه فى العدم وفى هذا الكلام تصريح بان كثرة الشئ وقلته لا تنافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية معا فى النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعنى جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا فى العقل او فى الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد فى الجهتين معا بالتناهى او يسلب عنه فيهما التناهى او يوصف فى احديهما به ويسلب فى الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا فى الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهى فاذن الحكم بهما فى جهة واحدة لا ينافى سلب النهاية فى الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذ قد تقرر هذا فنقول لما كانت لانهاية الحوادث فى الجهة التى تلى الماضى وازديادها فى الجهة الاخرى التى تلى الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهى صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحدا بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبائع المتصورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت فى الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها فى تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندى فى هذا الموضع واما عبارة الشيخ فى الجواب المحكى عنه فلم يقع الى بالفاظه حتى انظر فيها * مقدمة * (اذا كان شئ ما يحرك جسما ولا ممانعة فى ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا) لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اوليها ما ذكره فى هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا مانع عنه

ولكنا اكتفينا بهذا القدر لئلا يطول الكتاب ولنرجع الى شرح المتن اما قوله واما الحركات الاختيارية فهى اشد نفسانية فعنساه ان القوى النباتية لما جعلها من القوى النفسانية مع انها اشبه القوى الطبيعية فى عدم الادراك والشعور فهذه القوى الاختيارية اولى ان تكون نفسانية لما انها لا تحرك الا مع الادراك والشعور واما قوله ولها مبدأ عازم مجمع فاعلم ان هذه اشارة الى المرتبة الثانية وهى العزم والاجماع والارادة الجازمة الخالية عن الفتور واما قوله مذعنا ومنفعلا عن خيال اووهم اوعقل فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الرابعة واما قوله ينبعث منها غضب اوشهوة فاعلم ان هذا اشارة الى المرتبة الثالثة وكأنه قال العزم يتبع الخيال او الوهم او العقل حال ما يتبع احد هذه الثلثة الشهوة او الغضب وحينئذ يكون العزم بالحقيقة تابعا للشهوة والغضب وهما تابعان للخيال او الوهم او العقل واما قوله فيطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوى المحركة الخادمة لتلك الآمرة فاعلم ان معناه انه يطيع ذلك المبدأ العازم المجمع الذى بينا شانه وصفته فهذه القوى المنبثة فى العضلات واعلم ان القوة المحركة فى الحقيقة ليست الا هذه القوى العضلية وسائر المراتب فهى بالحقيقة كالآمرة

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ فى ان الفلك متحرك بالارادة فصل واحد ﴿ اشارة ﴾ (الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والالكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا لحركته وضعا ما بالطبع فى موضعه وهو تارك له وهارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك فى الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية) ﴿ التفسير ﴾ لما تكلم فى القوى

بل كان ذلك لقوة محله كما مر فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين فى قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه ﴿ مقدمة اخرى ﴾ (القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن فى جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت فى القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة) وهذه ثانية المقدمات وهى ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم تكن الطبيعة طبيعية لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت فى القبول لما مر فى المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها على ما يأتى فى المقدمة الثالثة وهنالك يستبين ان التفاوت كما كان فى الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو فى الطبيعية بحسب الفواعل لا غير ﴿ مقدمة اخرى ﴾ (القوة فى الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة فى الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها فى الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة) وهذه ثالثة المقدمات وهى ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزئة بتجزيتها والفاظ الكتاب واضحة ﴿ اشارة ﴾ (نقول لا يجوز ان يكون فى جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية) لما فرغ من تقرير المقدمات شرع فى المقصود وهو ما ذكره فى صدر الفصل فقوله (وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد) اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله (وليس زيادة جسمه فى القدر بمؤثر فى منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمحركين واحدة) اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت فى الكبير اكثر منها فى الصغير مع ان القوة فى الكبير ايضا اقوى منها فى الصغير لكانت نسبة المحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر فى المقدمة الاولى وقوله (بل المحركان فى حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان) اشارة الى ما استبان فى المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله (فان حركا جسميهما

النفسانية المحركة للاجسام العنصرية اراد ان يتكلم فى القوى النفسانية المحركة للاجرام الفلكية وقبل ذلك تكلم فى ان حركات الافلاك نفسانية ارادية والدليل عليه ان حركاتها مستديرة بالطبع وكل ما كان كذلك فهو نفسانى فاما ان حركاتها مستديرة فالامر ظاهر وقولنا بالطبع احتراز عن كرة الاثير فانها متحركة بالاستدارة لا بالطبع واما ان كل ما كان متحركا بالاستدارة بالطبع فان حركاته نفسانية فلان تلك الحركة اما ان تكون طبيعية اوقسرية اوارادية وباطل ان تكون طبيعية لان كل نقطة تفرض فى مثل هذا الجرم فان المتحرك اذا وصل اليها فانه يتركها وتركها انما بعينه توجه اليها فلو كانت هذه الحركة طبيعية لكان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمتروك بالطبع يكون مطلوبا بالطبع فلما كان ذلك محالا بطل القول بكونها طبيعية لا يقال لو كانت ارادية لكان هذا الاشكال واردا ايضا لانا نقول ذلك جائز فى الارادية اذا كان غرض المتحرك بالارادة امرا لا يتم الا بالحركة المستديرة وصار المطلوب فى وقت متروكا فى وقت آخر لان مطلوبيته ومتروكيته بالعرض لا بالذات وانما المطلوب بالذات ذلك الغرض الآخر واما فى الحركات الطبيعية فذلك غير متصور ومحال ايضا ان تكون قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة واذ ليس هناك طبيعة استحال ان يكون هناك قسر ولما بطل القسمان ثبت ان تلك الحركة ارادية ❋ المسئلة الرابعة ❋ فى اثبات النفوس الفلكية اربعة فصول ❋ مقدمة ❋ (المعنى الحسى الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلى الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحمل ﴿ حركة ﴾ على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبرا بواحد شخصى كقولك ولد آدم اوغير معتبر كقولك انسان) ❋ التفسير ❋ لما بين ان حركات الافلاك ارادية اراد ان يبين ان لها محركا هو صاحب ارادة كلية ومحركا آخر هو صاحب

من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ماذكرنا) تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت فى الجانب الذى فرض غير متناه ويلزم منه تناهى الاقل كما مر وقوله (وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا) تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهى الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك فى الحجة السابقة كافيا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هى غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا كافيا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم الخ من حيث ذكره وهو ان تناهى حركات الاصغر يقتضى تناهى حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر فى المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما فى الكتاب واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فبينه بامتناع صدور قسمى التحريك عنها اعنى الذى بالقسر والذى بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذى اقامه على امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذى استعمله فيه فهذا البرهان الذى اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا مما يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهى عن قوة حالة فى جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة فى اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة فى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذى قابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبائع بسائطها على ما تبين فى ما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة فى هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده ❋ تذنيب ❋ (فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهى مفارقة عقلية) وفى بعض النسخ فهى غير جسمانية فهى مفارقة عقلية فقد بان فيما مضى وجوب وجود

ارادة جزئية وقدم الاول على الثانى لكنه قبل الشروع فى اقامة الدلالة على هذين المطلوبين قدم مقدمة ينتفع بها فيه وذكر فى تلك المقدمة امرين احدهما ان المعنى الحسى الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلى الى مثله يتجه الارادة العقلية واعلم ان هذه القضية بينة جدا لان الارادة هى التى سميناها بالعزم والاجماع فيما مضى وقد عرفت ان هذه الارادة تابعة للشعور فان كان الامر المشعور به امرا عقليا كانت الارادة لاجل تحصيل ذلك الامر المعقول وان كان حسيا كانت الارادة لاجل تحصيله وهذا هو المراد من اتجاه الارادة وثانيهما قوله كل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلى سواء كان معتبرا بواحد كقولك ولد آدم او غير معتبر كقولك انسان وهذا ايضا ظاهر الاشكال فيه ❊ اشارة ❊ (حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها وليس الاولى لها الاوضع وليس بمعين موجود بل فرضى ولا بمعين فرضى تقف عنده بل معين كلى فتلك الارادة عقلية وتحت هذا سر) ❊ التفسير ❊ لما فرغ من تمهيد المقدمة شرع الآن فى بيان ان لحركات الافلاك مبدأ هو صاحب ارادة كلية والدليل عليه وهو ان مقصود الفلك من الحركة اما ان يكون نفس الحركة او غيرها والاول باطل لان الارادة اما ان تكون جزئية او كلية فان كانت جزئية فهى الارادة الحسية وان كانت كلية فهى الارادة العقلية فظهر ان كل ارادة فهى اما حسية واما عقلية وقد بينا فى المقدمة ان الارادة الحسية متوجهة الى المعنى الحسى والارادة العقلية متوجهة الى المعنى العقلى لكن الحركة ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية لان الحركة ماهيتها انها كمال اول ليكون وسيلة الى الكمال الثانى واذا كانت ماهيتها انها تكون وسيلة الى شئ آخر استحال ان تكون هى نفس المطلوب فثبت ان مقصود

حركة غير متناهية وبان انها لا يكون الا دورية وبان فى النمط الثانى ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هى السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور فى الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسمانى يكون مفارقا فاذن هى مفارقة والمفارقة اما عقل او نفس والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله بخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هى مفتقرة فى التحريك الى شئ يكون كالا له موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التى يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية ❊ وهم وتنبيه ❊ (ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان الذى ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية) قد تبين فى الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلى وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافى كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلى وتحريك العقل تحريك غائى والغاية وان كانت من حيث هى علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهى من حيث انتساب الفعل اليهما باعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر العلل مبدأ قريب وبه يحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين ❊ وهم وتنبيه ❊ (ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهى التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهى التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر من ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير

الفلك من الحركة امر سوى الحركة وذلك الامر لابد وان يكون بالقوة اعنى لابد وان يكون معدوما لان تحصيل الحاصل محال وان يكون ايضا ممكن الحصول لان طلب الممتنع دائما محال لكن جميع كمالات الفلك حاصل بالفعل سوى الاوضاع فاذن المطلوب من الحركة استخراج الاوضاع الى الفعل وليس المقصود وضع معين شخصي والا لكان اذا وصل اليه وقف بل وضع معين كلي وكونه معينا لا ينافي كونه كليا لان كل واحد من هذه الاشخاص المعينة معين فهي متشاركة في المعينية ومتمايزة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالمعين من حيث انه مطلق المعين امر كلي وهذا هو الذي اورده في المقدمة ان المعين اذا كان محمولا على كثيرين كان كليا سواء قيد بشخص اولم يقيد فثبت ان المقصود من هذه الحركة امر كلي وذلك يستدعي قصدا كليا والقصد الكلي هو المسمى بالارادة العقلية فثبت ان للحركات الفلكية مبدأ هو صاحب ارادة كلية ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاولى بالفلك هو الوضع فقط وسيأتي تقرير هذا السؤال ان شاء الله تعالى واما قوله وتحت هذا سر فاعلم ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه في ثلثة مواضع منها ذكر ان ههنا سرا وما فصل القول فيه وفي الموضع الرابع فصل القول فيه فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس من هذا الكتاب حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية اوصاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث ذكر في الفصل الرابع عشر من النمط السادس ايضا حين تكلم في كيفية ﴿ الفلكية ﴾ تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع ذكر في الفصل التاسع من النمط العاشر فقال ثم ان كان يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة

المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط) معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير محرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها يصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح ان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وح لا يمكن القطع في شئ من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة اوميل طبيعي اوقسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في المحرك فاذن لابد من محرك يتجدد احواله وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة اوقسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله ﴿ اشارة ﴾ (فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فاتبع ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا) فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس

الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غنى عن الشرح * استشهاد * (صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهى القوة وانه لايكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تحرك بالعرض لانها فى اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلى غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اى بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تتجبر ان تقول ان النفس الناطقة التى لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هى ان يكون الشئ صار له وضع وموضع بسبب ماهو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذى هو منطبع فيه) قد مر فى بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به فى جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم فى موضع بوحدته وفى موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هى نفوسها المنطبعة فى اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال فى المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهى الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذى لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ماهو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا فى مادة وهذا هو الذى حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة فى مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم فى هذا الفصل بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهى لايكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان كل محرك كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثانى اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هى مبادى تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلى لايمكن ان يكون لجسم او قوة

التعالية ان لها بعد العقول المفارقة التى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها علاقة ما كالنفوسنا مع ابداننا فى هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر واذا عرفت ذلك فنقول المشهور ان للفلك نفسا جسمانية هى صاحب الادراكات الجزئية والافعال الجزئية وعقلا لايستكمل البتة بالفلك بل هو جوهر مجرد غنى بذاته فى جميع كمالاته عن الفلك واما النفس الناطقة وهى الجوهر الذى يكون مجردا بذاته ولكنه يكون محركا للفلك ومدبرا له ليستكمل به فقد اختلفوا فيها فالقدماء انكروها وماقالوا بها وللشيخ ميل الى اثباتها ثم انه فى هذا الموضع من هذا الكتاب قد اقام الدلالة عليه لانه لما ثبت ان المقصود من الحركة الفلكية امر كلى والمقصود الكلى يستدعى قصدا كليا والقصد الكلى يستدعى ادراكا كليا فثبت فيما مضى من هذا النمط ان الادراك الكلى لايحصل الا لما لا يكون جسما ولا جسمانيا فحينئذ ثبت من مجموع هذه الامور وجود جوهر غير جسم ولا جسمانى ثم هذا الجوهر ليس هو العقل المجرد لان كل ما يقصد الى فعل شئ فانه لابد وان يكون مستكملا بذلك الفعل على ما ستتم الدلالة عليه فى اول النمط السادس وكل ما كان مستكملا لم يكن عقلا مجردا بل كان نفسا فقد ثبت القول بالنفس الناطقة الفلكية بهذا الطريق ولكن الشيخ لما ذكر اصل الدلالة ولم تمهها على التفصيل كما ذكرناها ولم يصرح بالنتيجة لاجرم ابهم القول فيه وذكران فيه سرا * تنبيه * (الرأى الكلى لاينبعث منه شئ مخصوص جزئى فانه لايتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر الا بسبب مخصص لامحالة يقترن به ليس هو وحده فالمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة جزئية حيوانية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيله على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان

ذلك متمثلا عنده وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها بقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما يتجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة ولمثل هذا ما يتخصص الارادة بشئ جزئي حتى يكون والارادة الكلية مقابلها مرادكلي ولا يجب له تخصص جزئي ونحن اذا ضافرنا قضيتنا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناه قضاء جزئيا ينبعث منهما شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول) * الشرح * لما فرغ من المطلوب الاول وهو اثبات ان للفلك مبدأ ذا ارادة كلية شرع الآن في المطلوب الثاني وهو اثبات ان للفلك مبدأ ذا ارادة جزئية والدليل عليه ان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات واحدة فليس بان يصدر عن الكلي جزئي اولى من غيره فاما ان يحصل الكلي وهو محال او لا يحصل شئ منهما وهو المطلوب فثبت ان الذاتي الكلي لا يصدر عنه شئ جزئي وانه لابد لذلك الجزئي من ارادة جزئية وصاحب الارادة الجزئية قوة جسمانية فقد ثبت النفس الجسمانية للفلك ولقائل ان يقول ادراك الشئ المعين نسبة بين القوة المدركة وبين ذلك الشئ المعين والنسبة بين الامرين لا يتحقق الا بعد حصول كل واحد منهما في نفسه فادراك الشئ المعين من حيث انه هو متوقف على حصول ذلك الشئ وحصول افعالنا متوقف على ايجادنا لها وتكويننا اياها فلو توقف تكويننا اياها على شعورنا اياها من حيث انها هي لزم الدور فانها لا توجد الا بعد ايجادنا لها ولا نوجدها الا بعد ان نعلمها بعينها ولا نعلمها بعينها الا بعد تعينها ولا يتعين هي الا عند وجودها فظهر مما قلنا لزوم الدور وايضا فلانا اذا رجعنا الى انفسنا واختبرنا احوالنا علمنا قطعا انا متى حاولنا الحركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وكل

﴿ مؤلفا ﴾

جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن المتصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور وانما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق * اشارة * (الاول ليس فيه حيثيتان او حدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا الا انك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل تحتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما او لهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي) يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون

ذلك لاينافي الكلية فاما ان يقال انا نقصد ايجاد تلك الحركة المعينة من حيث انها هي فذلك غير حاصل وذلك يوجب القطع بهذا الاستقراء والاختبار بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه لايتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص ﴿ ٢٨١ ﴾ المحل والوقت ثم لئن وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لابد في حصوله من ارادة جزئية لكن ماذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية الحادثة فانها امور حادثة فلابدلها من امور اخر حادثة جزئية ايضا ثم الكلام فيها كالكلام في الاول ويلزم التسلسل ثم هذا التسلسل اما ان يكون دفعة وهو محال لاستحالة حصول علل ومعلولات غير متناهية دفعة واحدة اولا دفعة بان يكون كل سابق علة اللاحق وهو ايضا محال لان السابق معدوم حال حصول اللاحق والمعدوم لايكون علة للموجود وهذا متفق عليه بين الفلاسفة ولانه لوجاز ان تكون الارادة السابقة علة للارادة اللاحقة فلم لايجوز ان تكون الحركة الجزئية السابقة علة للحركة الجزئية اللاحقة وحينئذ يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس الجسمانية ثم لئن وقعت المساعدة على انه لابد مع الارادة الكلية للحركة من سبب آخر في حصول الحركة الجزئية ولكن لم لايجوز ان يقال ذلك السبب هو تخصص القابل من غير حاجة الى نفس ذات ادراكات جزئية وبيانه وهو ان الفلك يستحيل عليه السكون ويستحيل عليه الرجوع عن جهات حركاته واذا كان كذلك فالنفس التي هي صاحبة الارادة الكلية لحركة الفلك اذا ارادت الحركة الكلية حصلت الحركة الجزئية لاجل تخصص القابل فان جرم الفلك في كل وقت لايقبل الا حركة مخصوصة معينة وعندكم تخصص ﴿ ٣٦ ﴾ القابل يجوز ان يكون سببا لحصول المعلول الجزئي فان المبدأ لجميع الحوادث في هذا العالم انما هو العقل الفعال ونسبته الى الكل على السواء لكنه يصدر عنه شيء دون شيء لتخصص القابل فلم لايجوز مثله في هذه المسئلة ثم لئن وقعت المساعدة على انه لابد من قوة ذات ادراكات جزئية فلم قلتم ان

مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولى والصورة [illegible] الاول ايضا انه ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحدة منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او توحدهما معا ولايجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولاجزء جسم ولانفس تتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت قد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولاشك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك فلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة * تنبيه * (قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد) هذا الفصل مشتمل على اربعة مطالب اكثرها تمام بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تنبيها وتذكيرا على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانما اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه اجمالا فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لاغير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويتحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لايرجى زواله بعد ان قسموها

القـوة التى تكون كذلك لابد وان تكون جسمانية فائن بتم ذلك على مذهبكم المشهور من ان الادراك الجزئى لايمكن الابالقوة الجسمانية فقد حذ فى هذا الاصل بماتقدم من الوجوه القاطعة التى لامطعن فيها ثم ائن وقعت المساعدة على جميع ماذكرتموه لكن غير مستقيم على اصولكم و ذلك لان غرض النفس من تحريك الفلك التشبه بالعقل المجرد ومعلوم ان الشوق الى التشبه لايمكن الابعد ادراك المتشبه به فاذا كانت النفس التى هى المحركة لجرم الفلك قوة جسمانيـة لاتقوى على ادراك المجردات والعقل جوهر مجرد فالنفس لا يمكنهـا ادراكه واذا تعذر الادراك تعذر الاشتياق الى المتشـبه به فان مالايكون معلوما استحال الشـوق اليه و العلم بذلك ضرورى فلئن قالوا هذا الالزام انما يتوجه اذا اثبتنا النفس الجسمانية ولم نثبت النفس النـاطقـة امااذا اثبتنـا النفس النـاطقـة اندفع فنقول على هذا التقدير ايضا لايندفع مالم تتركوا مذهبكم فى شئ من هذه المسائل لان المباشر القريب لتحريكات الفلك ليس النفس الناطقة بل النفس الجسمانية لان المباشر القريب لابد وان يكون صاحب الادركات الجزئية وصاحب الادراكات الجزئية لابدوان تكون قوة جسمانية والنفس الناطقة ليست جسمانية ثم ان النفس المبـاشرة للتحريك انما تباشر ذلك التحريك للتشبه بالعقل فهى من حيث انها تباشر الافعال الجزئية وتدركها لابد وان تكون جسمانية ومن حيث انها تشتاق الى التشـبه بالعقـل مجردة فاذن لاخلاص عن هـذه العقدة الابان يقال لاحاجة فى هذه الافعال الجزئية الى ادراكات جزئية اويقال الادراكات الجزئيـه يصح على الجـوهر المجرد او يقال القوة الجسمانية يصح عليها ادراك المجردات او يقال ليس الغرض من تحريك الفلك هو الشوق الى التشبه واى هذه الاقاويل ذكروه فقد تركوا مذهبا مشهورا من مذاهبهم وقولا معتبرا من اقوالهم فهـذا مانقوله فى هذا الموضع ولنرجع الآن الى شرح المـتن اعلم ان الشيخ ماقرر

الى كلية يظهر منها حركة واحـدة اما بسيطة اومركبة والى جزئيـة ينفصل الكلية اليهـا فالقدماء اثبتوا ثمـانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العـالى محدب السافل و يكون مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهوالمحيط بالكل فلك الثوابت فانه لابد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضـا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيـه ايضا خـلاف والمتأخرون زادوا فلكا آخر غـير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطـا بالكل ثم ان الفريقـين جعلوا الفلك الكلى لكل كوكب منفصـلا الى اجســام كثيرة يقتضيها اختـلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضـا واستقـامة ورجعـة وسرعة وبطوأ وبعدا وقربا من الارض فن غير المحصلين منهم من جعـل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنثورات والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها منضودة فى جو مشتمل عليها هو ثخن فلكه الكلى ومنهم من جعلها فى حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع ومايقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبـال الفلك وادباره من غير استناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم فى اعـداد ها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانـين الحكمية فقد اختلفوا ايضا فى اعداد ها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكران عدد الجميع يقرب من خمسين فـمافوقه والمتأخرون المقتفون لارصاد بطليوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر مافوقه وبمقعره محدب ماتحته وهو فلكه الكلى المشتمل على سائر افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهر يحيط بفلك اخر له يسمى المائل وهو الذى يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل او المائل يتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو فى ثخن خارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهمـا عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ماخلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعنى خارج المركز او التـدوير من غير رجحـان لاحدهما على الاخر بالقيـاس الى حركاتها الاان بطليوس رأى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط

﴿ والكواكب ﴾

والكواكب الستة مركوزة فى تداويرها بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة فى الخارج المركز وذاد والعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثانى اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل افلاك التداوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك مادونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك مادونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التى فوق القمر فانها لاتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور فى كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة للتداوير والخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبى الفلكين العظيمين على مايظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر تتحرك بهما وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغى ان ينسب مضافة الى ماسبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ماسبق ذكره فهذا هو القول المجمل فى عدد الافلاك * **قوله** * (ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منهما كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز اوخارج المركز اوفلكا غير محيط مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لايتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التى هى مركوزة فيها لابان ينخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك فى ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال القمر فى حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد واوجيه وانه لوكان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب اوجريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك)

فى هذا الفصل الا ان الرأى الكلى لاينبعث عنه فعل جزئى فاما قوله لاينبعث منه شئ مخصوص جزئى فاعلم ان هذا هو المطلوب فاما قوله فانه لايتخصص بجزئى منه دون الآخر الا بسبب مخصص لامحالة يقترن به ليس هو وحده فاعلم ان هذا هو الاستدلال على ذلك المطلوب لانه لما كان كليا كان بالنسبة الى كل الجزئيات على السواء فيستحيل ان يوجد بعض تلك الجزئيات دون البعض الا لمرجح ولقائل ان يقول تلك الجزئيات قبل وقوعها ليست امورا حاصلة متميزا بعضها عن البعض حتى يقال لم وقع البعض دون البعض فاندفع ما ذكرتموه ثم لئن سلمنا انه لابد من مخصص ولكن لم لا يجوز ان يكون ذلك المخصص هو تعين القابل والوقت واما قوله والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية فاعلم ان معناه انه اورد سؤالا على القاعدة المذكورة واجاب عنها والسؤال ان يقال ان الحيوان يريد غذاء كليا فانه يريد مثلا الخبز واللحم ثم ان تلك الارادة الكلية يكفى فى ان يتناول الخبز واللحم الحاضرين واجاب عنه انا لا نسلم ان ارادته للغذاء الكلى يكفى فى تناول الغذاء الجزئى بل الحيوان يتخيل غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله وان كان لو حصل له شخصى آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده فاعلم ان المراد منه ان قائلا لو قال الدليل على ان الارادة الكلية كافية فى تناول الغذاء ان اى غذاء حضر بدلا عن الآخر لقام مقام الآخر فى كونه مطلوبا له وذلك يدل على ان الارادة الكلية كافية فاجاب عنه بانا لا نسلم ان الارادة الكلية كافية بل الحيوان انما تخيل غذاء جزئيا واراده الا انه لما احس بغذاء آخر قام هذا الجزئى مقام الاول فتعلقت ارادة جزئية اخرى به بعد اما قوله وكذلك فى قطع

المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد فمعناه ان الارادة الكلية لاتكفى فى حصول الخطوات بل لابد مع تلك الارادة الكلية من ارادات جزئية للخطوات الجزئية واما قوله وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحوا ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال و ذلك لايمنع التشخصية والجزئية فى التخيل كما لايمنع فى الحركة فمعناه ان التخيل الجزئى ربما كان مقطوعا اى ربما انقطع فينقطع الحركة هنا لكن اراد الذهاب الى موضع معين فاذا وصل اليه انقطعت التخيلات الجزئية الموجبة الحركات الجزئية وربما لم يكن مقطوعا بل كان متجدد الوجود على الاتصال وهذا الاتصال لايمنع من كون ذلك التخيل شخصيا لان هذه التخيلات كما انها حركات نفسانية مطابقة للحركات الجسمانية فكما ان الاتصال فى الحركات الجسمانية لايمنع من شخصيتها فكذلك فى هذه التخيلات التى هى حركات نفسانية اما قوله ولمثل هذا ما تخصص الارادة بشئ جزئى حتى تكون الارادة الكلية مقابلها مراد كلى ولا يجب له تخصص جزئى فمعناه ان الارادة الكلية مالم تخصص بشئ لم يظهر عنها فعل جزئى فان الارادة الكلية مقابلها ومقتضاها مراد كلى والكلى نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فيستحيل ان يحصل فيه تخصص جزئى واما قوله ونحن فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان يفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منه شوق وارادة متعينا ن ضربا من التعيين الوهمى فينبعث منه القوة المحركة الى حركات جزئية تصير مرادة لاجل المراد الاول فمعناه انا ربما حكمنا حكما كليا ان الشئ الفلانى ينبغى ان يفعل ثم نتبع هذا الحكم الكلى بحكم آخر جزئى ثم نتبع ذلك الحكم الجزئى شوق جزئى فينبعث القوة المحركة الى ايجاد حركات جزئية فيكون السبب الاول لهذه الافعال الجزئية تلك الارادات الكلية ولكنها ما كانت كافية بل

﴿ حدسى ﴾

وهذا هو المطلوب الثانى وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمى ولذلك قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا فى محركات الافلاك الجزئية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها بمنزلة مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذى نفس واحدة تتعلق بالكواكب اول تعلقها و بافلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا و بالاعضاء الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذى هو كالقلب فى افلاكه التى هى كالجوارح والاعضاء الباقية بعد ذلك وعلى هذا التقدير يكون النفوس الملكية تسعا اثنتان للفلكين المحيطين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها فى وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شئ غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محوه خيالا يتراآى فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا فى جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعى فيه مشكل والاظهر انه لايكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعى فعدد النفوس المحركة على هذا الرأى عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك فى الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لايتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مخصصة فى الابداع بصور كمالية زائدة على صور المثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك فى الافلاك تحرك الحيتان فى المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضى لتكثر المحركات مبنى عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان الكلى المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض الى قوله لابان يخرق لها اجرام الافلاك والثانى برهان

لابد معهـا من الارادات الجزئيـة ولقـائل ان يقول لانزاع انه لابد من ارادة حصول حركـة جزئية ولكن هذه الارادة ايضا كلية لان الحركة الجزئيـة طبيعة كليـة لانه يصح فيهـا ان تكون مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد فان كل حركة شخصية فهي جزئية والحركة الجزئية يتناول كل واحد واحد منها فيكون هذا المفهـوم كليـا فارادته يكون ارادة للكلي لا الجزئي بل ارادة الجزئي لايمكن ان تكون مـؤثرة لان ارادة الجزئي نسبة خاصة للارادة الى الجزئي والنسبة متأخرة عن المنسوبين فتعلق الارادة بذلك الجزئي متأخر عن ذلك الجزئي والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون مؤثرا فيه * موعد وتنبيه * (اما الشي الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فنعد بيـانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسـن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل الحقي فان فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او تبديل حالة ما مملولة وازالة وصب ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيـع تحريكه عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظـه او في الشيء الضروري كالنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه سببا مخوفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او الطرب واعلم ان التخيل شيء والشـعور بالتخيل هو ذا تخيل شيء وانحفظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الامرين) * التفسير * لمـا بين ان المقصود من الحركـة الفلكية امر سـواها وبين ان ذلك الامر هو وضع معين كلي ثم ان تحصيل الوضع المعين الكلي ليس مقصودا بالذات انما هو بالتشـبه بالعقل المفارق وهذا انما يتبـين في النمط السـادس من هذا الكتاب لاجرم وعـد بان بيانه سيجيء فيما بعد ثم انه بعد ذلك شرع في ان الفعل بدون الداعي محال وقد مرت هذه الدعوى فيما تقدم الا انه

حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجـه في كل دورة مرتين وهو عنـد كونه في الاجتماع والاستقبـال وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عنـد كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متسـاويان وموافاته حضيضه ايضـا مرتين عـلى التسـاوي وهو عند كونه في اول برجي السرطـان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحـده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامـل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزأ او كسر جزء من ثلثمائة وستين جزأ من المحيط ويحمل التدوير معه والمـائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزأ وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما بمثل اكبرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزأ وكسر او التقدير الالهي قـد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعـد احد عشر جزأ وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزأ منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضـا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين بين كل واحـد منهما اثني عشر جزأ وكسرا ومجموعهما هو بعـد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعـد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعـد الاوج عنها من الجـانب الآخر ايضا ربعـا وكان بين الاوج والمركز نصف دور واقع في المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعـد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجـانب الآخر فوافاه في استقبال

اعادها ههنا فقال ان الفاعل بالارادة لا يمكن ان يريد فعلا دون فعل الا اذا علم او ظن او اعتقد ان ذلك
الفعل اولى له من عدمه ثم انه قنع بالدعوى وما شيدها بحجة والحجة فيما ذكرنا فيما تقدم ثم انه شرع بعد ذلك في
الاشكالات المذكورة على هذه القاعدة وهي امور احدها الافعال العبثية صادرة لا عن الداعي فانه

لا منفعة للانسان في ان يتعبث باللحية الملقاة في الطريق وان يتعبث بشعرة واحدة من شعرات لحيته فاجاب بان في ذلك التعبث ضربا خفيا من اللذة واما التعبث بالشعرة المعينة فلان اليد ربما كانت اقرب اليها منها الى غيرها وثانيها الساهي والنائم يفعل افعالا من غير الداعي والجواب ان الافعال الصادرة عنهما لاجل امور وهي اما لاجل تخيل اللذة او تبديل حالة مملولة او ازالة وصب ما والنوم لا ينافي التخيل او ان كان منافيا له فانما ينافيه النوم العرفي وعند ذلك لا نسلم انه يفعل شيئا فاما الحالة التي تكون بين النوم واليقظة فهي غير منافية للتخيلات او ان يكون ذلك الفعل ضروريا كالنفس او يصير ضروريا كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او للطرب واما قوله واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا تخيل شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ينكر التخيل لاجل فقد احد الامرين فاعلم ان الغرض منه انه لما ادعى ان الفعل لا يتأتى بدون التخيل او الظن او العلم واجاب عن سؤال النائم بان له تخيلا ايضا كان ههنا لسائل ان يقول لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصول ذلك التخيل له حالة النوم

ولما لم يكن كذلك علمنا انه ليس للنائم تخيل فاجاب الشيخ عن هذا السؤال بان قال لا نسلم
انه لو كان للنائم تخيل لعرف بعد الانتباه حصوله لان التخيل شيء والعلم بكونه متخيلا في الحال شيء آخر وبذكر
انه كان متخيلا في الوقت الذي مضى شيء ثالث ولا يلزم من فقد ان هذا التذكر فقد ان الامرين الاولين وبالله

الشمس وكذلك في التربيع الآخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة المثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي قدر مسير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الوضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف مسير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من الاكبر فصاصا مثل مسيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقابلين وتكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم منه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى وقفة حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة يتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين

﴿ احدثت ﴾

التوفيق وهذا آخر الكلام في هذا النمط التفسير لقائل ان يعترض على هذا العنوان فيقول لو كان للوجود من حيث هو وجود علة لكان واجب الوجود مفتقرا الى العلة لكونه موجودا وجوابه انه لا يلزم عن قولنا للوجود علة قولنا الوجود من حيث هو وجود له علة بل يحتمل ان يكون افتقاره الى العلة لا لكونه وجودا فقط بل لكونه وجودا مع قيد آخر ولفظة الوجود لفظة مهملة فلا تقتضي الكلية فاندفع السؤال واعلم ان المطالب المقصودة بالذات من هذا النمط ثمانية (ا) الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما ولا متصورا (ب) تفصيل القول في العلل (ج) اثبات واجب الوجود (د) وحدة واجب الوجود (ه) تبرئة ذات واجب الوجود عن الكثرة ويندرج فيه انه غير مركب من الجنس والفصل ولا من الاجزاء العقلية ولا من الاجزاء الحسية (و) لا ضد له ولا ند (ز) عاقل ومعقول (ح) بيان ان اثبات واجب الوجود واثبات صفاته بالطريق المذكور اجود من اثباته تعالى بسائر الطرق فهذه هي المطالب الكلية واكثرها مما لا يتأتى الا بفصول وسيأتي على شرح كل واحد منها كيفية ارتباط بعضها بالبعض ان شاء الله تعالى * المسئلة الاولى * في الرد على من زعم ان ما لا يكون محسوسا لا يكون معلوما وفيه اربعة فصول * تنبيه * (انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او موضع بذاته كالجسم او بسبب ماهو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك

احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة بتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى محركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيهما ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذ ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شئ مستبعد فضلا عن محال * قوله * (وتعلم انهما كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان السافل منها متشوقه الخاص هو ما فوقه) وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع به الاشتياق وهذا الرأي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب القوم ولما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذ ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحدة واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعها دليل * قوله * (وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع

شيء وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خاصة) وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والايون والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لايوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الايون والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي يسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة **قوله** (فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان ذلك) هذا هو الحث على تعرف المبادي الفاعلة لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك * هداية * (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلا في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوبه اوغير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته والمحوى فيه) قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان تبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولايجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلاواسطة كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول الاول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام

المعنى الموجود لايخلو اما ان يكون بحيث ينـاله الحس اولا يكون فان كان بعيدا من ان ينـاله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ماليس بمحسوس وهذا العجب وان كان محسوسا فله لامحالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لايتأتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لامحالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لماليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين يختلفون في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لاتختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي) *التفسير* والدليل على فساد قول من قال مالا يكون محسوسا لايكون معقولا ولا متصورا هو انا نعلم بالضرورة اشتراك الاشخاص الانسانية في حقيقة الانسانية فتلك الحقيقة المشتركة فيها اما ان يكون لها شكل معين وقدر معين وحيز معين واما ان لايكون له شيء من ذلك فان كان الاول لزم ان لايكون مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الصفات المختلفة لان كل شيء معين فانه يخالف كل ماعداه وان كان الثاني كان ذلك القدر المشترك اذا اخذ من حيث انه هو فقط لم يكن له قدر ولاشكل ولا حيز ومثل هذا لايكون محسوسا مع انه معقول فقد بطل ما يقال مالايكون محسوسا لايكون معقولا بل البحث والتفتيش قد اخرج من المحسوس ماليس بمحسوس ولنرجع الى التفسير قوله انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس فاعلم انه انما قال قد يغلب على اوهام الناس ولم يقل على خيالات الناس لما بينا ان القوة التي تحكم على غير المحسوس بالمحسوس ليست الا الوهم واما قوله وان مالا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال فمعناه ان مالايكون محسوسا حقيقة استحال ان يكون له وجود واما قوله وان مالايتخصص بمكان اوموضع كالجسم اوبسبب ماهو فيه كاحوال

الجسم فلاحظ له من الوجود فمعناه ان الشئ اما ان يكون جسما او حالا فيه او لا يكون جسما ولا حالا فيه فالجسم له الوضع والموضع بذاته والحال فيه وهما حاصلان له لكن بسبب الجسم الذى هو محله فهؤلاء قد اعترفوا بهذين القسمين وانكروا القسم الثالث واما قوله وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوسات فتعلم منه بطلان قول هؤلاء فمعناه ان هؤلاء زعموا ان ما ليس بمحسوس فليس له وجود وهذا باطل لانك اذا تأملت فى المحسوسات عرفت ان فيها ما ليس بمحسوس ثم انه بعد ذلك ذكر الدلالة التى حررناها بعبارات واضحة غنية عن الشرح ولقائل ان يقول الشيخ فى هذا الفصل انما حاول الرد على من قال لا موجود الا الاجسام والاعراض وما ذكره من الدلالة لا يبطل قولهم لانه بين ان الانسانية الكلية مجردة عن جميع اللواحق الغريبة وهى غير محسوسة ولكن الانسانية الكلية لا وجود لها خارج الذهن وانما وجودها فى الذهن والقوم انما منعوا من وجود شئ غير محسوس فى خارج الذهن والحاصل ان القوم منعوا من وجود شئ غير المحسوس خارج الذهن والشيخ اثبت امرا غير محسوس فى الذهن فلم يكن كلامه مبطلا لمقالة اولئك والجواب عنه من وجهين الاول انا بينا فيما مضى ان القدر المشترك من الانسانية بين الاشخاص الخارجية موجود فى الخارج لان هذا الانسان عبارة عن الانسان المقيد بقيد انه هذا ومتى كان المركب موجودا كانت بسائطه ايضا موجودة فالانسان من حيث هو انسان لا بشرط شئ موجود لكن الانسان لا بشرط شئ غير محسوس فانه ما لم يتقيد بالقيود الجزئية المشخصة لا يصير محسوسا فثبت ان ما ليس بمحسوس موجود والثانى او سلمنا ان الامر الكلى ليس الا فى الذهن لكنا نقول قد عرفنا بالدلالة انه لا يلزم من كون الشئ غير محسوس ان لا يكون ماهيته معقولة متصورة واذا ثبت ذلك ثبت انه لا يمكن ادعاء الضرورة فى امتناع وجود هذا النوع من الموجودات وهذا

العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوى وكانت علية الحاوى على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم من جسم او عما يحل فى جسم على الوجه العام على ما سيأتى لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سالك الطرق الخاصة احوج الى الهداية من سالك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشئ الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد فى الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متأخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان فى الوجوب والامكان لان تخالفهما فى ذلك يقتضى امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصا لما بيناه فى المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه فى المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوى المتشخص ممكنا لما بيناه فى المقدمة الثالثة لكنه فى جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوى ليس بعلة للمحوى واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هى المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور فيه فان المحوى من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفى وذلك النفى لا يتصور الا مع تصور المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى

هو تمام الغرض لانه ليس الغرض من هذا الفصل اثبات الموجودات المجردة بل الغرض ابطال قول من ادعى الضرورة في امتناع وجودها وقد حصل هذا الغرض *وهم وتنبيه* (ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاؤه من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فنبهه فنقول ان الحال في كل عضو مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه) *التفسير* توجيه هذا السؤال ان يقال انكم ذكرتم ان القدر المشترك في الانسانية بين زيد وعمرو وغيرهما امر مجرد عن جميع اللواحق وهذا ممنوع بل القدر المشترك بينهما ان يكون هيكلا مركبا من اعضاء مخصوصة كاليد والرجل وغيرهما وكل واحد من هذه الاعضاء محسوس واجاب عنه بان الجهة التي ذكرناها في الاشخاص الانسانية قائمة بعينها في كل واحد من هذه الاعضاء فان اليد التي لزيد وعمرو مشترك في كونها يدا ومتباينة بخصوصياتها وحينئذ تقوم الحجة بتمامها في هذه الاعضاء *تنبيه* (انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس الشئ من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها) *التفسير* قال هذه حجة ثانية على فساد قول من يقول لا موجود الا المحسوس والمتوهم وتقريرها ان من اعترف بالمحسوس والمتوهم فلابد له من الاعتراف بالحس والوهم وكل ﴿ اسناد ﴾ واحد منهما غير محسوس بشئ من الحواس ولا بمتوهم ايضا فاذن يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وايضا فكل عاقل لا ينكر عقله نفسه مع ان العقل غير محسوس ولا متوهم واما قوله

وجود المحوى واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوى في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوى بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى والحاصل ان المحوى يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى امامع كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وجدتها الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد تاليها كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا لايراده متخصصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوى هما معا استثناء التالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الوضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوى او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوى فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول فان المحوى ما لم يتحدد بالحاوى المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك اصار البرهان حينئذ مقتضيا الامتناع

ومن بعد هذه الاصول الخ فمعناه ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم يوجب الاعتراف بغير المحسوس وغير المتوهم وذلك هو الحس والوهم والعقل واما هذه الصفات الاخر فليس كذلك اى ليس يلزم من الاعتراف بالمحسوس والمتوهم الاعتراف بها ولكنا نعلم بالضرورة وجودها وان شيئا منها غير محسوس ولا متوهم واذا ثبت ان فى الموجودات المحسوسة امورا غير محسوسة فكيف يمكن الاستبعاد من وجود موجودات لا تعلق لها بالمحسوسات اصلا * تذنيب * (كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التى بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده) * التفسير * قوله كل حق اى كل موجود وحاصله ان كل موجود فانك اذا اخذت ما هيته محذوفا عنها مشخصاته فانها تكون غير محسوسة ولا موهومة واذ كان الامر فى كل الحقايق كذلك كانت الحقيقة التى هى علة جميع الحقايق اى علة وجود جميع الحقايق اولى بهذا التجرد وهذه الحجة اقناعية * المسئلة الثانية * فى تفصيل القول فى العلل الاربعة التى هى العلة المادية والصورية والفاعلية والغائية واحكامها والشيخ بين غرضه من هذه المسئلة فى فصول ثلثة من هذا الكتاب * تنبيه * (الشئ قد يكون معلولا بحسب اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا فى وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه وهو ما به من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هى علة تقوم مثلثيته ويكون جزأ من احدها وتلك هى العلة الفاعلية او الغائية التى هى علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية) * التفسير * الشئ الذى يفتقر اليه الشئ اما ان يكون جزأ منه او لا يكون فان كان جزأ منه فاما ان يكون هو الجزء الذى لاجله يكون الشئ بالقوة وهو العلة المادية مثاله السطح فانه مادة

استناد شئ من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته فلما تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما ورد فى المتن فالاصوب ان تقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى آخره فان بذلك يصير تقرير تالى المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير انما وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم بكون ما مع المتأخر متأخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذى هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوى عندهم فتقدمه على المحوى بالذات يقتضى تقدم الحاوى ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المعية فى الموضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث ذاتيهما والثانى على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما من الآخر كما مر فى النمط الاول قوله (واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوى فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن) لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى اشار الى القسم الثانى وهو كون المحوى علة للحاوى وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوى اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه

المثلث واما ان يكون هو الجزء الذي لاجله يكون الشيء بالفعل وهو العلة الصورية ومثاله الاضلاع الثلثة للمثلث واما الذي لا يكون جزءا من الشيء فاما ان يكون مؤثرا في وجود الشيء وهو العلة الفاعلية اومؤثرا في علية العلة الفاعلية وهي العلة الغائية فان

الانسان انما يفعل الفعل المعين لاجل غرض فلولا ذلك الغرض لبقي فاعلا بالقوة كما كان فصيرورته فاعلا بالفعل امر معلل بذلك العرض

* تنبيه * (اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان

* التفسير * لما ذكر ان علة الماهية مغايرة لعلة الوجود وهذا الكلام فرع على كون الماهية مغايرة الوجود احتج ههنا على ذلك بانك تعلم حقيقة الشيء عند شكك في وجوده والمعلوم مغاير لغير المعلوم وهذه الحجة في هذه المسئلة قد ذكرها في اول المنطق وذكرنا مافيها وعليها فلا حاجة الى الاعادة

* اشارة * (العلة الموجودة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة اولجميعها في الوجود وهو علة الجمع بينها والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة لماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها

* التفسير * الغرض من هذا الفصل احكام الاقسام الاربعة من العلل فمن احكام العلة الفاعلية انها اذا كان الشيء مركبا من الاجزاء فقد يكون علة لبعض تلك الاجزاء وقد يكون علة لجميعها اما الاول فالماهية فكما يقال للبناء انه هو الفاعل للدار اي هو المحدث لصورتها في مادتها والافعال البشرية كلها كذلك واما الثاني فكالمفارقات التي هي علل الهيولى والصورة وعلة الجمع بينهما ومن احكام

بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلل بما سيأتي والبرهن ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما بين في صناعته * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد اوعن اثنين ولامحالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه ما يملاه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هذا تسبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين) تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا لا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة اوعن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد اوعن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي اولزوم علتهما عن واحد اوعن اثنين قيل ولو كان الحاوي والمحوي اوعلتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم الحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد اوعن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر في كون الحاوي والمحوي

العلة الغائية انها علة فى ماهيتها لعلية العلة الفاعلية بالفعل ومعلولة فى وجودها للعلة الفاعلية اما الاول فكما بيناه واما الثانى فلان العلة الفاعلية انما تحرك لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول ذلك التحريك لما كان التحريك لاجله ولقائل ان نقول قولك العلة الغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية ففيه اشكال لانكم تثبتون العلة الغائية للافعال الطبيعية والقوى الطبيعية لا روية لها ولا شعور لها اصلا فماهية العلة الغائية ههنا لا يمكن ان يقال انها موجودة فى الذهن لانه لا ذهن فى هناك ولا شعور وغير موجودة الخارج لان وجودها فى الخارج معلول العلة الفاعلية واذا كان كذلك كانت معدومة صرفة والمعدوم الصرف لا يمكن ان يكون علة الامر الموجود فكيف يمكن تعليل العلة الفاعلية بماهية العلة الغائية ولا خلاص عنه الا ان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات ولكن ذلك على خلاف مذهبهم وتحقيقه فى اول طبيعيات كتاب الشفاء واما قوله ان كانت من الغايات التى تحدث بالفعل فاعلم ان الفاعل قد يكون فعله على سبيل القصد والارادة وقد يكون على سبيل الفيضان والعناية اما القسم الاول فغاية فعله لابد وان تكون حادثة فاما القسم الثانى فغايته لابد وان لا تكون حادثة فانهم يقولون انه تعالى هو الفاعل وهو الغاية وكذى القول فى العقول واما قوله وليست علة لعليتها ولا بمعناها فالمراد منه ان العلة الفاعلية وان كانت علة لوجود العلة الغائية لكن يستحيل ان يكون علة لعليتها لان عليتها علة لعلية العلة الفاعلية فلو كانت العلة الفاعلية علة لعليتها لزم الدور * اشارة * (ان كانت علة اولى فهى علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود فى الوجود) معناه ان كان فى الوجود شئ هو علة اولى فهى علة لوجود كل شئ ولوجود علل ماهيات الاشياء ايضا وهذا ظاهر * المسئلة الثالثة * فى اثبات واجب الوجود والكلام فى هذه المسئلة مبنى

عن واحد ان يكون احد هما بتوسط دون الآخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول فى حله اختلف القائلون باستناد الممكنات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التى هى شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوى لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهى العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوى والمحوى من واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بشئ مما مر كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوى علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذى هو مكان المحوى وعدم وجوب ما يملأه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوى معلولا اما اذا لم يكن الحاوى علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا ان يكون التقدم زمانيا اما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتى ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذى يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوى وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك * وهم وتنبيه * (او لعلك تريد فنقول اذا خرج على الاصول التى تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون فى حال ما يجب الحاوى فالمحوى ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذى هو علة وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تحدد الحاوى فى باطنه ثم

على امور احدها تحقيق ماهية الامكان وثانيها بيان ان الممكن لابد له من مرجح وثالثها ان المؤثر لابد وان يكون موجودا مع الاثر ورابعها ابطال التسلسل وخامسها ابطال الدور والشيخ ماذكر ابطال الدور ههنا لعلة سنذكرها بعد ذلك ونحن نشرح كلامه في هذه المقامات في سبعة فصول

* تنبيه * (كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه اولا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علة صار ممتنعا او مثل شرط وجود علة صار واجبا واما ان لم يقرن بها شرط لاحصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لايجب ولايمتنع فكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته) * التفسير * كل موجود اذا اعتبر حاله فاما ان يكون بحيث لايصح العدم عليه لما هو او يصح والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن فكل موجود اما واجب واما ممكن واعلم ان الممكن انما يبقى ممكنا اذا اعتبرت حقيقته من حيث هي هي واما اذا لم تنظر اليها من هذا الاعتبار فربما لايبقى ممكنا بل يصير واجبا او ممتنعا فانك لو اخذته بشرط وجوده او بشرط وجود سببه كان واجبا لانه حال كونه موجودا يستحيل ان يكون معدوما لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم وحال حضور سببه الموجب له يستحيل ايضا ان يكون معدوما وحال كونه معدوما ﴿لما﴾ او عند حضور سبب عدمه يستحيل ايضا ان يكون موجودا ولكن كونه ممكنا لما هو هو لاينافي كونه واجبا او ممتنعا مع هذه الاعتبارات ولفظ الكتاب في هذا الفصل غني عن الشرح * اشارة * (ما حقه في نفسه الامكان

تحدد الحاوي لاسبق له على المحوي وليس كل ماهو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولامعلولية لم يجب قبلية ولابعدية والملم يجب ان يكون مامع العلة علة لم يجب ان يكون مامع القبل بالعلية قبلا اللهم الابالزمان) اقول هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه الجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولامكان ان لم يملأ كان خلا وانما يعرض مايعرض اذا كان محددا فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط بملاء فيكون خلاء) اقول هذا الفصل واضح وقدمر بيان مايناسبه في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي * اشارة * (وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي اونفسه التي يكون كصورته اوالى جملته) اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي اونفسه التي يكون مبدأ لصورته اوتكون هي كصورته اوعين صورته اوجعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة مالم يتم وجودها لاتكون علة واي هذه الاشياء يفرض علة فانه لايتم موجودا الا مع الجميع * تذنيب * (قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط مافيه قوامها ولاتوسط للجسم بين الشيء وبين ماليس بجسم من هيولى اوصورة حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لاتكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولالصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور مايحدد عليها اواعراض)

فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ اوغيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره) * التفسير * لما تكلم فى ماهية الواجب والممكن تكلم الآن فى ان الممكن لايوجد الا بسبب وبين ذلك بان ابطل كون الممكن موجودا من ذاته فان الممكن مما صح عليه الوجود والعدم فليس ذاته باقتضاء احدهما اولى منها باقتضاء الآخر فثبت ان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته ولما بطل ذلك ثبت انه موجود بغيره ولقائل ان يقول ذكرتم فى هذا الفصل امرين احدهما ان الممكن لايجوز ان يكون وجوده من ذاته والثانى انه متى لم يكن وجوده من ذاته فلا بد وان يكون وجوده من غيره اما الاول فستغنى عنه لان الممكن معتبر بما لايقتضى لذاته الوجود ولا العدم واذا كان الممكن متعبرا بذلك كان الاشتغال بان الممكن لا يجوز ان يكون وجوده من ذاته جاريا مجرى بيان ان مالايكون وجوده من ذاته لايكون وجوده من ذاته وهذا مما لا فائدة فيه واما الثانى فلا بد فيه من بيان زائد لانه لايلزم من فساد قولنا الممكن موجود من ذاته صحة قولنا انه موجود من غيره لان بين القسمين واسطة وهى ان لايكون وجوده من شئ اصلا لامن ذاته ولا من غيره واذا كان كذلك لم يتم البرهان الا بذكر هذا القسم وابطاله اما بادعاء الضرورة او بذكر البرهان على فساده والشيخ لم يقل شيئا من ذلك ولعل الجواب ان هذا القسم لما كان معلوم البطلان بالضرورة فلا جرم لم يلتفت الشيخ اليه * تنبيه * (اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة ايضا وتجب لغيرها ولنزده بيانا) * التفسير * لما بين ان الممكن لابد له من سبب تكلم ههنا فى فساد التسلسل ولقد كان من الواجب عليه ان يتكلم

لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوى علة لحاويه وكان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة جعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهانى ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان مالايكون موجودا بالفعل لايمكن ان يكون فاعلا ولايمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولايكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشئ الواحد لايكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ فى النمط السابع على ان علم البارى بغيره صور فى ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشئ الواحد انما لايكون قابلا وفاعلا معا لشئ واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لايجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لايكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صور فى ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثانى قابلها على ان الحق فى ذلك ما سنذكره فى موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهى كان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها

قبل هذا الفصل في بيان ان السبب المؤثر لا يجوز ان يكون متقدما تقدما زمانيا على المسبب فانه لو جاز ذلك لما امتنع اسناد كل ممكن الى آخر قبله ولا الى اول وذلك عنده غير ممتنع فكيف يمكن ابطاله لاثبات واجب الوجود فاما اذا قام الدلالة على ان السبب لابد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الاسباب والمسببات باسرها حاضرة معا وذلك عنده محال والبرهان الذي ذكره ايضا مختص بهذه الصورة فكان الاولى تقديم الكلام في هذه المسئلة على هذا الموضع لكنه لما كان في عزمه ان ذكره في موضع آخر وهو اول النمط الخامس من هذا الكتاب لا جرم تساهل فيه ههنا ثم اعلم ان البرهان المذكور على فساد التسلسل تارة يذكر على وجه لا يحتاج فيه الى التقسيمات وتارة يذكر بحيث يحتاج فيه اليها والشيخ اورد الوجه الاول اولا ثم اردفه الوجه الثاني وبيان الوجه الاول ان نقول لو تسلسلت تلك الاسباب التي هي باسرها ممكنة فلابد من افتقاره الى موجود آخر فاذن لابد من شئ يتعلق به جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وكل موجود مغاير لجميع الممكنات ولجميع آحادها وجب ان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها لا خارجا عنها فاذن ثبت استناد جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود وهو المطلوب وانطباق هذا المعنى على لفظ الكتاب فنقول قوله اما ان يتسلسل الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجب الوجود ويجب لغيرها فاعلم ان معناه انها وان لم يتسلسل فقد انتهت الى سبب غني وهو المطلوب ولما كان هذا هو نفس المطلوب لا جرم لم يتعرض الشيخ له بل انما تعرض للقسم الآخر فهذا هو السبب في حذف احد جزئي المنفصلة واما ان تسلسلت الى غير النهاية فعلى هذا التقدير كل واحد منها ممكن والجملة متعلقة بتلك الآحاد ممكنة فالجملة والآحاد باسرها ممكنة فيكون الجملة

يصدر بوساطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جرمها بحال والشمس لا تضيئ كل شئ بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعني مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهنا يتبين امتناع صدور الاجسام عنها وتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يحدث عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخن ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات

والآحاد مفتقرة الى شيء آخر والا لكان الممكن غنيا عن السبب والذي يغاير جميع الممكنات وجميع آحادها الا بد وان لا يكون ممكنا
واذا لم يكن ممكنا كان واجبا وهو المطلوب ﴿ شرح ﴾ (كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن
آحادها وذلك لانها اما ان لا يقتضي علة اصلا فيكون واجبة غير معلولة وكيف يتأتى هذا
وانما يجب بآحادها واما ان يقتضي علة هي الآحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة واما ان يقتضي هي بعض الآحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذا كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك واما ان يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها هو الباقي) * التفسير * قال رضي الله عنه وارضاه لما قرر البرهان على الوجه الاجمالي شرح ذلك الوجه الاجمالي بهذا الوجه التفصيلي فنقول لو قدرنا استناد كل ممكن الى ممكن آخر لا الى نهاية لحصلت هناك جملة كل واحد منها معلول فنقول تلك الجملة اما ان تكون واجبة لذاتها اولا يكون والاول باطل لان كل جملة فهي مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل جملة فهي مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى الغير كان ممكنا لذاته فكل جملة ممكنة لذاتها وايضا فهذه الجملة مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها ممكن والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا فثبت ان هذه الجملة ممكنة فهي اما ان تفتقر الى مؤثر او لا تفتقر والثاني باطل والا لكان
الممكن غنيا عن المؤثر ولو كان . الممكن غنيا عن المؤثر لما استند شيء من الممكنات الى شيء آخر ولو كان كذلك
لكان التسلسل ايضا باطلا لانه انما يلزم لو افتقر كل ممكن الى سبب فثبت ان تلك الجملة مفتقرة الى مؤثر وذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون
هو ذلك المجموع واما ان يكون سببا داخلا فيه واما ان يكون سببا خارجا عنه والاول محال لان ذلك المجموع

العقول * هداية وتحصيل * (فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ الجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات) قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلاثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل * زيادة تحصيل * (وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتيبها و يلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان تكون الاجرام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات) هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماوات وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم

هو نفس تلك الجملة والشيء الواحد من الاعتبار الواحد لا يكون مؤثرا في نفسه واما القسم الثاني فهو ينقسم
الى اقسام ثلثة لانه اما ان يكون المؤثر في تلك الجملة كل واحد من آحادها واما ان يكون العلة واحدا منها غير معين
او يكون العلة واحدا منها معينا والاول باطل لان كل واحد واحد من آحادها غير مستقل
بتحصيل الجملة والثاني ايضا باطل
لانا اذا قلنا العلة واحد منها لا على
التعيين كان المعنى ان كل واحد منها
مستقل بايجاد تلك الجملة وحده
فرجع الى القسم الذي قبله والثالث
ايضا باطل لان كل واحد يفرض
على التعيين فانه لا يكون علة لنفسه
ولا لعلته ولا لعلة علته الى ما لا نهاية له
واذا كان كذلك لم يكن ذلك الواحد
علة لبعض آحاد الجملة وما لا يكون
علة لبعض آحاد الجملة لا يكون علة
للجملة ولما بطل هذا القسم ثبت
افتقار هذه الجملة الى شيء خارج
وهذا آخر ما قررناه في هذا الفصل
وعبارة الكتاب غنية عن الشرح
* اشارة * (كل علة جملة هي
غير شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد
ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير
محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها
لم تحتج اليها بلى ربما كان شيء ما
علة لبعض الآحاد دون البعض فلم
يكن علة للجملة على الاطلاق)
* التفسير * انا لما ابطلنا القسم
الثالث من اقسام القسم الثاني
وهو ما يقال ان علة الجملة واحد
منها معين ان قلنا انها ليست علة
لبعض آحاد تلك الجملة وما لا يكون
علة لبعض آحاد الجملة لا تكون علة
لتلك الجملة فهذه المقدمة لا بد لها
من الدلالة فذكر في هذا الفصل
ما يدل عليها وهي ان كل ما كان علة لجملة فاما ان لا يكون علة لشيء من اجزائها واما ﴿ بالاجمال ﴾
ان يكون علة لبعض اجزائها دون البعض واما ان يكون علة لجميع اجزائها فان لم يكن علة لشيء من اجزائها استحال ان يكون
علة لها الا ان جميع اجزائها اذا كان غنيا عن تلك العلة ومتى حصل جميع اجزاء الشيء كان حصول ذلك الشيء واجبا فحينئذ

يكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك
الاخير ولا بوجوب توالیهما في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة
العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها
لا تكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل
اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح
على الشيخ بتجويزه ما لم يجزم هو به سخيف * زيادة تحصيل * (فمن
الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم
سماوي) اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدء بالاشارة
الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهو جوهر عقلي وجرم سماوي معا
وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار
وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي
معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد
يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد في بادي الرأي بل القول
بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي
يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا
واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن
ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر
اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان
وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالظاهر لكن
المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور
واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة
غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة
عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها
المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله (ومعلوم
ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الاعتبارات والجهات
ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن ان يشتمل
على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن
لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عنه معلولاته)
فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره

يكون حصول ذلك الشيء غنيا عن تلك العلة لايقال لم لا يجوز ان يكون اجزائها غنية باسرها عن العلة الا ان تلك الجملة لاتحصل الا عند اجتماع تلك الاجزاء وذلك الاجتماع مفتقرة الى تلك العلة لانا نقول ذلك الاجتماع اجزاء ماهية ذلك المركب فاذا افتقرت في ذلك لاجتماع الى تلك العلة لم يكن غنية عنها في جميع اجزائها بل يكون مفتقرة اليها في بعض اجزائها وهو تلك الهيئة الاجتماعية واما القسم الثاني وهوان يفتقر بعض اجزاء تلك الجملة الى العلة دون البعض فهذا جائز ولكن العلة بالحقيقة لاتكون علة لذلك المجموع بل لذلك الجزء فقط واما القسم الثالث وهوان يكون علة الجملة علة لجميع اجزائها فهو المقصود وظهر حينئذ ان علة كل جملة فلا بد وان يكون علة لجميع اجزائها * اشارة * (كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها انكانت وسطا فهي معلولة) * التفسير * ولما ثبت افتقار جملة تلك الاسباب والمسببات الممكنة الغير المتناهية الى شيء خارج عنها فذلك الخارج وجب ان لايكون ممكنا ومعلولا لانه لوكان كذلك لكان احد تلك الجملة لايكون شيئا خارجا عنها واعلم انه يريد بالطرف الواجب وبالوسط الممكن لان كل ممكن مستندالى غيره فيكون كأنه في الوسط والواجب لايستند الى غيره فيكون كالطرف فقوله كل جملة فيها علة غيرمعلولة فهي طرف بمعنى فهي واجبة وقوله لانها ان كانت وسطا فهي معلولة معناه ان كانت ممكنة كانت معلولة لكنا فرضنا انها غيرمعلولة هذا خلف * اشارة * (كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية اوغيرمتناهية فقد ظهر انها اذالم تكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لامحالة طرفا وظهر انه انكان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي

بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن (ا) وصدر عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيصير في ثانية المراتب شيئان لاتقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن (ب) بالنظر الى (ا) شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ج) وحده شيء وبتوسط (د) وحده ثان وبتوسط (ج د) معا ثالث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) معا خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معا تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب واو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى مافوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لايحصى عددها في مرتبة واحدة الى مالانهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذاهوية ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لولم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لاوحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك

الى واجب الوجود بذاته) كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات سواء فرضناها متناهية اوغير متناهية فلا يخلو حالها من احد قسمين فاماان يكون جميع آحادها معلولا اولا يكون بل يكون فى آحادها مالايكون معلولا فان كان الاول افتقرت الى علة خارجة عنها والخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب وهو الطرف فلتلك الجملة طرف وان كان القسم الثانى وهو ان تكون فى جملة احادها ماليس بمعلول والذى لا يكون معلولا فهو واجب لذاته وهو طرف فاذن كل سلسلة فهى لامحالة منتهية الى واجب الوجود لذاته وهو الطرف وهذا آخر كلام الشيخ ههنا فى اثبات واجب الوجود وقد بقى ههنا مقام آخر وهو ابطال الدور وهو ان يكون هذا يترجح بذلك وذلك يترجح بهذا واعلم ان الدور باطل والمعتمد فى ابطاله ان يقال العلة متقدمة على المعلول فلو كان كل واحد منهما علة الآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر واذا كان كذلك كان كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه والمتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ فيلزم تقدم كل واحد منهما على نفسه وذلك محال ولقائل ان يقول امان تعنى بتقدم العلة على المعلول التقدم بالزمان اوبالذات اوبمعنى ثالث والاول باطل بالاتفاق وايضا فاذا انفكت العلة عن المعلول فى زمان واحد جاز انفكاكه عنه فى سائر الازمنة وماكان كذلك لم يكن علة للشئ وايضا فاذا وجدت العلة فى الزمان الاول خالية عن المعلول ثم حصل المعلول فى الزمان الثانى فتأثير العلة فى المعلول اما ان يكون فى الزمان الاول اوفى الزمان الثانى فان كان الاول كان وجود المعلول متأخرا عن وقت وجود العلة وقد بينا انه متى كان كذلك انسد على الفلاسفة باب اثبات واجب الوجود وان كان الثانى لم يكن العلة متقدمة على المعلول فى الزمان لانه انما صار علة لذلك المعلول فى الزمان الثانى وقد حصل

له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها فى اولى المراتب هو الوجود وثلثة فى ثانيتها هى الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذى استفاده من الاول واثنان فى ثالثها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما فى ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان فى ثالثها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان فى انهما حال ذلك المعلول فى ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان فى انهما حاله فى ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان فى انهما حاله المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلثة هى التى يعبر عنها بالتثليث الموجود فى العقل والاولى والثانية تشتركان فى انهما حاله فى ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حاله بالقياس الى مبدئه وهما المراد ان من قول من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى باقى شرح المتن ونقول قوله فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلى يلزم عنه جوهر عقلى وجرم سماوى يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدر الفلك الاول اذلا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلى سواء كان هو اول الجواهر اوغيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فلا شبهة ان مصدره لايكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لاتبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول ❊ **قوله** ❊ (ولا حيثيتى اختلاف هناك الا ما لكل شئ منهما انه بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول) اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذى هو المعلول الاول لايمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هى الاربعة التى ذكرها لاغير ❊ **قوله** ❊ (فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده وبماله من حاله عنده مبدأ الشئ) اشارة الى امرين

المعلول معه في ذلك الزمان والثاني ايضا باطل لانا سنبين بعد ذلك ان شاء الله تعالى انا لانعقل من التقدم بالذات على المعلول الا كون العلة مؤثرة في المعلول فقول القائل لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر يرجع معناه الى انه لو كان شيئان كل واحد منهما علة للآخر لكان كل واحد منهما علة للآخر ولا يبقى حينئذ فرق بين التالي والمقدم اصلا بلى لو فسرنا تقدم العلة على المعلول بامر وراء التأثير لكان الكلام مستقيما ولكن الشان فيه واما الثالث فلابد من بيانه ثم ان وقعت المساعدة على ذلك لكن في قولنا المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ كلام فان ذلك التقدم ان كان بالزمان كان صحيحا وان كان بالذات فهو ممنوع وفيه بحث ذكرناها في كتاب النهاية والانصاف ان الدور معلوم البطلان بالضرورة ولعل الشيخ انما تركه لذلك ﴿ المسئلة الرابعة ﴾ في وحدة واجب الوجود خمسة فصول قال رضي الله عنه البرهان الذي تمسك الشيخ به في اثبات هذا المطلوب مفتقر الى مقدمتين فلاجل ذلك تكلم الشيخ اولا في تينك المقدمتين ثم خاض بعد ذلك في البرهان *اشارة* كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف فيه فيكون المختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما يختلف به وهذا ايضا غير منكر واما ان يكون ما يختلف فيه عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان احدى المقدمتين اللتين ذكرهما وقبل الخوض في تقرير غرض الشيخ من هذه المقدمة نحن نقدم مقدمتين فالاولى ان كل شيئين او اكثر فلابد وان يكونا متخالفين في هويتيهما او تشخصهما لان تشخص هذا لو كان حاصلا لذلك لكان هذا ذلك لاغيره هذا خلف الثانية

احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بهما صار مبدأ لعقل آخر * قوله * (وبماله من ذاته مبدأ لشئ آخر) اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ الفلك * قوله * (ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوما من مختلفات) اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده وان ذلك شئ واحد كامر * قوله * (وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب) اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكورة * قوله * (ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة) اي ينبغي ان تستند علية العقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدئه وعليته للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح عن ذلك * بقوله * (فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني) ثم اشار * بقوله *(ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين بهما يصير سببا لصورة ومادة جسميتين) الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه ومتأخرة عنها من وجه كامر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان

ان الاشياء قد تكون متوافقة في شيء من المقومات كالاشخاص الداخلة تحت نوع واحد والانواع الداخلة تحت جنس وقد لا تكون متوافقة في شيء من المقومات كالاجناس العالية فانها لا تكون متوافقة في شيء من المقومات وان كانت ربما توافقت في شيء من الصفات العرضية واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل اشياء فهي مختلفة باعيانها كما بيناه فاذا اتفقت في امر مقوم لهما كان مابه الاختلاف مغايرا لما به الاشتراك لا محالة فيكون هوية كل واحد منهما مركبة مما شارك الآخر ومما به امتاز عن الآخر وعند ذلك اما ان تكون مابه الاشتراك لازما لما به الاختلاف او بالعكس او يكون مابه الاشتراك عارضا مفارقا لما به الاختلاف او بالعكس فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها فلنعتبر احوالها فنقول اما القسم الاول وهو ان يكون مابه الاشتراك لازما لما به الاختلاف فهو غير مستنكر ومثاله فصول الانواع الداخلة تحت جنس واحد فان طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول وكالوجود والوحدة اللازمين للمقولات وكالتماثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللازمة للحقائق المختلفة الكثيرة فان السواد والبياض مثلا وان كانا مختلفين لكنهما مشتركان في كون كل واحد منهما ضدا للاخر وانما اوجبنا اختلاف مقدمتي الشكل الثاني في السلب والايجاب لهذه العلة فانه لما كان اشتراك المختلفات في الوصف الواحد ممكنا كما ان اشتراك المتماثلات فيه ايضا ممكن لا جرم لم يمكن الاستدلال بالاشتراك في الوصف على اختلاف الموصوفات ولا على تماثلها واما القسم الثاني وهو ان يكون مابه الاختلاف لازما لما به الاشتراك فهو محال لانه لو كان لازما له لكان حاصلا معه ابدا ولو كان حاصلا معه ابدا لما وقع الاختلاف فيه مثلا لو كان الناطق لازما للحيوان لحصل اينما حصل الحيوان ولو كان كذلك استحال ان يتميز لاجله حيوان عن حيوان واما القسم الثالث وهو

للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اوردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الجمجمة غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدئين لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما الجمجمة التي ذكرها ان كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لعمري قد كفى للشيخ بجمجمة في موضع خرست الالسن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات

﴿ تختلف ﴾

ان يكون مابه الاشتراك عارضا مفارقا لما به الاختلاف فهو ظاهر الجواز وكذا القسم الرابع وهو ان يكون مابه الامتياز عارضا مفارقا لما به الاشتراك ومتى وقفت على ماقلنا عرفت ما في الكتاب فان المغالطة في هذا الفصل بينة جلية * اشارة * (قد ﴿ ٣٠٣ ﴾ تجوز ان تكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا تجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشئ انما هي بسبب ماهيته التي ليست من الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود) * التفسير * هذا هو المقدمة الثانية المحتاج اليها في تقرير البرهان الذي ذكره في التوحيد وهي ان ماهية الشئ يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته ويجوز ايضا ان تكون صفة الماهية سببا لصفة اخرى ولكن لا يجوز ان تكون الماهية ولا صفة من صفاتها سببا لوجود نفسها لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بوجودها على وجود نفسها فيلزم اما تقدم الشئ على نفسه او ان يكون الشئ موجودا مرتين وهو محال ولانا ننقل الكلام حينئذ الى الوجود الاول والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل هذا حاصل ما في هذا الفصل واعلم ان الكلام في هذه المسئلة من اجل المباحث الالهية وقد اضطربت العقول والافهام فيه وانا اشير الى النكت المعتبرة فيها واحيل بالاستقصاء على سائر مصنفاتنا فاقول لاشك ولا شبهة في ان الله تعالى موجود فلا يخلو اما ان يكون قول الموجود عليه وعلى الممكنات الموجودة بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي والاول هو ان يقال وقوع لفظة الموجود على الواجب والممكن كوقوع لفظ العين على مسمياته واللون على السواد والبياض وقد اتفقت الفلاسفة المعتبرون على فساد هذا الاحتمال وان كان قد ذهب اليه طائفة من حذاق المتكلمين واحتجت الفلاسفة على فساد هذه المقالة بامور الاول انا نعلم بالضرورة ان مقابل

تختلف احوال العلة الموجدة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شئ من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون من شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاء واذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية

الانتفاء الثبوت فلو لم يكن للثبوت مفهوم واحد محصل لم يكن المقابل للانتفاء امرا واحدا بل امورا كثيرة
وذلك يقدح في العلم الضروري بان قولنا الشيء اما ان يكون واما ان لايكون قسمة منحصرة الثاني وهو
انه يمكننا تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة لابد وان يكون مشتركا بين الاقسام

فانه لايصح ان يقال العين اما ان يكون ذكية او جاسوسا اللهم الا ان يكون المراد المسمى بلفظ العين اما هذا واما ذاك وحينئذ يستقيم التقسيم ويكون المورد امرا معنويا مشتركا لان كون الشيء مسمى باللفظة الفلانية حالة نسبية معقولة وهي مشتركة بين الامرين والثالث وهو انا اذا اقمنا الدلالة على ان العالم لابد له من مؤثر موجود قطعنا بوجود المؤثر ثم او تشككنا في ان ذلك الموجود واجب او ممكن او جوهر او عرض لم يقدح تشككنا في كل واحد من الاقسام في قطعنا بانه موجود ولو اعتقدنا انه واجب ثم تشككنا في انه ممكن فانه لايبقى في هذه الحالة اعتقاد كونه واجبا فلولا ان كونه موجودا امر مشترك بين جميع هذه الاقسام والا لوجب ان لايبقى القطع بكونه موجودا عند الشك في هذه الاقسام كما لايبقى القطع بكونه واجبا عند الشك في كونه ممكنا والرابع وهو ان من قال بان الوجود امر غير مشترك فقد قال بكونه مشتركا فيه من حيث لايشعر به لان الوجود في كل شيء لما كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك بل ههنا مفهومات لانهاية لها ولابد من اعتبار كل واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا
فلما لم يحتج الى ذلك بل الحكم على الوجود بانه غير مشترك فيه مطرد في جميع الموجودات
علمنا ان الوجود غير مشترك الخامس انا كما نعقل في السوادات انها متساوية في السوادية وكذا القول في جميع
الطبائع النوعية فكذلك نعقل في الموجودات انها متساوية في مجرد الوجود فلو جاز انكار هذه القضية لجاز ايضا

في هذه المباحث العلية اقول اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان السبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لايمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علي وله نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البري عن الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس الى مبدأها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح يجل بما مر ﴿ وهم وتنبيه ﴾ (وليس اذا قلنا ان الاختلاف لايكون الاعن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لاينعكس كليا) تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولايلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لاينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات ﴿ تذكير ﴾ (فالاول ليس يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لايلزم عنه جرم سماوي) اقول لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير

﴿ توسط ﴾

توسط شئ آخر ولاشرط وجودى ولاعدمى كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الاعقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لادليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثانى عن المبدأ الاول بتوسط العقل الاول كلام مجازى لان المؤثر عنده فى العقل الثانى ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقى على ما قرر به هذا الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثانى هو العقل الاول لكان العقل الثانى ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التى لايستند الى شئ غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يتبين ان ماتوهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشئ وباقى الفصل ظاهر وانما وسعه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه اعادة تصور الجميع معا ❊ اشارة ❊ (فيجب ان يكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولايكفى ذلك فى استقرار لزومها مالم يقترن بها الصورة) يريد بيان ترتيب صدور ما فى عالم الكون والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذى لايلزم عنه جرم سماوى واليه ينتهى العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هنا لشئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التأثير فى تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة فى حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف فى الاجرام

انكار تلك القضايا وذلك يفضى الى ان لاينقطع بتماثل شئ من الاشياء اصلا السادس وهو ان رجلا لو ذكر شعرا وجعل قافية جميع ابياته لفظة الوجود لاضطر كل احد الى العلم بان القافية مكررة ولو جعل قافية جميع ابياته لفظة العين مثلا بحيث يكون اللائق بكل بيت معنى من معانى لفظ العين فانه لايقال فيه ان القافية مكررة ولولا ان العلم الضرورى حاصل للكل بان المفهوم من لفظ الموجود واحد فى الكل والا لما حكموا بالتكرير ههنا كما لم يحكموا به فى الصورة الاخرى فهذا جملة ما ذكره فى ابطال قول من يقول ان لفظ الموجود واقع على الواجب والممكن بالاشتراك وبالجملة ففساده كالمجمع عليه بين الفلاسفة ولما بطل هذا القسم فحينئذ نقول لو ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وحينئذ لايخلو اما ان يكون وجود الله تعالى مقارنا لماهية اخرى واما ان لايكون والقسم الاول مذهب كثير من المتكلمين فيقولون وجود الله تعالى زائد على ماهيته تعالى وصفة من صفات حقيقته والقسم الثانى مذهب اكثر الفلاسفة ويقولون ان وجوده تعالى عين حقيقته ويعبرون عن هذا المعنى بان انيته عين ماهيته تعالى والشيخ ابطل هذا القول بالدليل المحكي ولابأس بان نعيده مع مزيد تقرير نضمه اليه من قبلنا فنقول وجود الله تبارك وتعالى لو كان زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا لان وجوده تعالى على هذا التقدير صفة من صفات ماهيته الله تعالى ولاتقرر الصفة بدون الموصوف فيكون وجوده تعالى مفتقرا الى ماهيته تعالى وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن فثبت انه لو كان وجوده تعالى زائدا على ماهيته تعالى لكان ممكنا ولابد له من سبب لما عرفت من افتقار الممكن الى السبب وذلك السبب اما ماهيته او غيرها والثانى باطل لان وجوده تعالى لو كان مستفادا من شئ آخر لكان البارى تعالى معلولا مفتقرا الى مؤثر آخر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والاول ايضا باطل

لان ماهيته تعالى لو كانت علة لوجوده تعالى لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ضرورة ان العلة متقدمة بالوجود على المعلول وحينئذ يلزم المحال المذكور فهذا تقرير ما عول الشيخ عليه فى ابطال قول من يقول ان وجوده تعالى مغاير لماهيته تعالى واعلم ان لنا على فساد القسم الثالث وهو الذى اختاره الشيخ من ان وجوده تعالى يساوى وجود الممكنات فى كونه وجودا ثم ان ذلك الوجود غير عارض لشئ من الماهيات بل وجوده وجود قائم بنفسه ادلة قوية جلية ونحن نشير ههنا الى بعضها فالاول ان الوجود الذى هو مشترك بين الواجب والممكن من حيث هو موجود اما ان يقتضى ان يكون عارضا للماهية او يكون غير عارض لها اولا يقتضى ولا واحدا من القيدين فان اقتضى ان يكون عارضا للماهية وجب فى كل وجود ان يكون عارضا لها لان لازم الحقيقة الواحدة حاصل اينما حصلت فلزم ان يكون وجود الله تعالى عارضا لماهيته وهو المطلوب وان اقتضى ان لا يكون عارضا لشئ من الماهيات وجب فى كل وجود ان لا يكون عارضا لماهيته فوجب ان لا يكون وجود الممكنات عارضا لماهياتها هذا خلف بالاتفاق وايضا فالممكنات موجودة فاذا لم تكن موجودة بوجود عارض لها وجب ان تكون موجودة بوجود هو نفس ماهياتها فحينئذ يكون قول الموجود على الموجودات بالاشتراك وهو عود الى القسم الذى ابطلناه واما ان قيل الوجود لا يقتضى ان لا يكون عارضا لماهيته ولا ان يكون غير عارض لها فحينئذ لم يتقيد باحد هذين القيدين الا بسبب منفصل فلا يتحقق وجود ذات واجب الوجود من حيث انه هو الا بسبب خارجى فلا يكون واجب الوجود

﴿ بحث ﴾

واجب الوجود هذا خلف الثانى وهو ان الحكماء اتفقوا على ان العقول البشرية غير مدركة لحقيقة ذات الاله تعالى واتفقوا على انها مدركة لوجوده تعالى وكيف ومطلق الوجود عندهم متصور تصورا اوليا وهذا يقتضى

السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك فى احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترك فى الطبيعة المقتضية الحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير فى وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدأ تهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا فى ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا لمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة فى النوع او الجنس لا تكون وحدها بالمشاركة من واحد معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد كما مر فى النمط الاول فى كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذى يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان فى ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفى وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية فى استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه فى النمط الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزأ من علة مادة جسم آخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة فى افاضة اصل وجود المادة بل هى معينة فى جعل ذلك الوجود بحيث يقبل الغير والحركة فى حد كما مر * قوله * (واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف فى هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة) لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصور وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف فى الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصرى او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذى كان فى جوهره فاض من هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت فى تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذى

ان يكون حقيقته تعالى مغايرة لوجوده تعالى وهذا هو الدليل الذي ابدأ عليه يعولون وبه يقولون في ان وجود
الممكنات زائد على ماهيتها فانهم يقولون انا قد نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير
لما ليس بمعلوم فهنا ايضا لما كان الوجود معلوما والحقيقة غير معلومة وجب ان يكون
الوجود مغايرا للحقيقة والا فالفرق
الثالث وهو انه لو لم يكن حقيقته
تعالى الا مجرد الوجود مع سائر
القيود السلبية لم يكن لتلك القيود
السلبية مدخل في علية وجود
الممكنات لان العدم لا يكون علة
للوجود ولا جزأ منها واذا خرجت
تلك القيود السلبية عن ان يكون
معتبرة في علية الممكنات كانت علته
للممكنات ليس الا ذلك الوجود
فاذا كان ذلك الوجود
مساويا لوجود سائر الموجودات يلزم
ان يكون سائر الموجودات مساوية
لوجوده تعالى وعلية للممكنات
فيلزم ان يكون وجود كل شيء مساويا
لذات الله تعالى في صفاته وافقه له
الرابع هو انهم اتفقوا على الطبيعة
النوعية يصح على كل فرد منها
ما يصح على سائر افرادها وبهذه
المقدمة استدلوا على اثبات الهيولى
للافلاك وعلى ابطال مذهب ذيمقراطيس
في الجزء الذي لا يتجزى على ما
قررنا هذين المقامين فيما مر وبها
استدلوا ايضا على فساد القول
بالابعاد الخالية فقالوا لما افتقرت
الابعاد في بعض المواضع الى المادة
وجب افتقارها اليها ابدا لان مقتضى
الطبيعة المحصلة النوعية لا يختلف
واذا ثبت ذلك فنقول الوجود من حيث
هو وجود محذوفا عنه سائر العوارض
طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز ان يختلف مقتضاها واذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى الماهية
محتاج اليها فكيف نعقل انقلاب مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرا قائما بالنفس بحيث يكون اقوى
الموجودات واشدها قياما بالنفس فاما الحجة التي عول الشيخ عليها في بيان انه لا يجوز ان يكون وجود الله تعالى

يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر بشيء بعينه اولى
من مناسبته بشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى
فيه من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام
لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها
وذلك الاختلاف ايضا ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب
ان يختص به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد
فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله
الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة
المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار
من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها وزوال الصورة
المائية منها وهذا هو الاستحقاق * قوله * (ولا مبدأ لاختلافاتها الا
الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز عما يلي جهة المحيط
وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهنالك
توجد صور العناصر) يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور
العناصر الاربعة فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام
السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة يلي المركز عما يلي جهة المحيط الى
ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب
اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ
ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن
تبعه بعده قالوا لان الفلك مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت
في حشوه فيلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى
ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه
يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا
ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب
فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض
هو بارد والذي يلي النار هو حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال
الشيخ ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا لجسم
ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور
بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة

زائدا على ماهيته تعالى فجميع مقدماتها مسلمة الا قوله لو كانت الماهية علة لوجود نفسها لكانت متقدمة بالوجود على نفسها فان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فانا نمنع هذا التقدم و بيانه من وجوه الاول انا سنبين ان شاء الله تعالى فى النمط الخامس من هذا الكتاب ان تقدم العلة على المعلول بالذات ان اريد به كونها مؤثرة فيه فهذا معلوم مسلم ولكن قول القائل العلة متقدمة على المعلول بالوجود يرجع حاصله الى ان العلة لا يؤثر فى المعلول الا بعد وجودها وهذا هو المصادرة على المطلوب الاول فانا ندعى ان المؤثر فى وجود الله تعالى هو نفس ماهيته فقط لا باعتبار وجود آخر سابق فيكون كلامكم اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى وذلك مما لا فائدة فيه وان اريد بالتقدم امر وراء المؤثرية فذلك غير متصور فضلا عن ان يكون مصدقا به الثانى انا نزلنا من هذا المقام لكنا نقول لم قلتم ان كل علة فهى متقدمة بالوجود على المعلول الا ترى ان ماهيات الممكنات قابلة لوجوداتها فماهياتها علل قابلة لوجوداتها ففى هذا الموضع العلة القابلية لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله فى العلة الفاعلية وايضا فالشيخ ذكر فى اول هذا الفصل من هذا الكتاب انه قد يجوز ان يكون ماهية الشئ سببا لصفة من صفاته فنقول الماهية اذا كانت مؤثرة فى صفة من صفات نفسها كانت علة لتلك الصفة ولا يجوز ان يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكنه مسلم ان العلة هى نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود فان قيل اذا لم يكن الوجود معتبرا فى كون الماهية مؤثرة وكل ما لا يكون موجودا كان معدوما فحينئذ يلزم ان يكون الماهية حال عدمها مؤثرة فى وجود نفسها وذلك محال فنقول انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف عليه الماهية

﴿ حصول ﴾

الجسمية التى هى الابعاد فقط مالم يقترن به صورة اخرى فان الابعاد يتبع فى وجودها صورة اخرى تسبق الابعاد وان شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره فى الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته تتحفظ باصلح المواضع لاتحفاظها فان الحار يتحفظ حيث الحركة والبارد يتحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التى تحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن علة منحصرة فى اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا * قوله * (ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم) اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التى هى مبادى التركيبات فذكر انها انما يجب بشيئين احدهما نسب العناصر من السماويات والثانى امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع و بتوسط الضوء لتسخينها و بتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن او اصعاده و بسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعى و بسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبايع والصور والنفوس التى بها يصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية التى هى مبادى حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة فى موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية وانما هى منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التى تعد موضوعاتها لان تكون مبادى افعال تخصها و بعد

لوجود نفسها على وجود الماهية صحة كون الماهية حال عدمها مؤثرة في الوجود كما انه لا يلزم من قولنا انه لا يتوقف كون الماهية الممكنة قابلة للوجود على وجود تلك الماهية صحة كونها حال عدمها قابلة للوجود بل الحق ان الماهية من حيث هي هي مغايرة لوجودها وعدمها ونحن اذا جعلنا المؤثر في الوجود نفس تلك الماهية فقط وذلك لا يمنع من خلوها عن الوجود فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة ويجب ان يعلم انه لا يمكن ان يحصل في هذه المسئلة قول وراء الاقوال الثلثة التي ذكرناها ويجب ايضا الاحتياط في تمييز كل واحد من هذه الاقوال عن الآخر ليتضح الكلام في هذه المسئلة سريعا * اشارة * (واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره اوصفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان عروضه تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام محال) * التفسير * قال رضي الله عنه لما فرغ عن تقرير المقدمتين شرع الآن في ذكر الدلالة على التوحيد فقال لو قدرنا شيئين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما مخالفا للآخر في تعينه ومشاركا له في وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فاذن ذات كل واحد منهما مركب من الوجوب الذي شارك به الآخر ومن التعين الذي به امتاز عن الآخر وعند ذلك نفرض الاقسام الاربعة المذكورة في المقدمة الاولى واحدها ان يكون الوجوب الذي به الاشتراك لازما للتعين الذي به الامتياز وهذا القسم وان كان قد بينا انه صحيح في الجملة لكنه باطل في هذا الموضع بالدلالة

حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني * قوله * (وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملك ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان) يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريئا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كمالاته متأخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا تلك الصور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا

التى قررناها فى المقدمة الثانية فان وجوب الوجود لوكان لازما لماهية اخرى لكان معلولا لتلك الماهية ولكانت تلك الماهية متقدمة بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب وذلك محال على مامر واما القسم الثانى وهو ان يكون التعين لازما للوجوب وهذا يقتضى ان يقال اينما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فكل واجب وجوده فهو ذلك المعين فواجب الوجود ليس الا ذلك المعين فيكون واحدا لا كثيرا واما القسم الثالث والرابع ان يكون الوجوب عارضا للتعين او يكون التعين عارضا للوجوب فهما باطلان لوجوه كثيرة واقربها ان كل عارض مفارق فلا بدله من علة خارجية فيلزم افتقار كل واحد من واجبى الوجود الى علة خارجية امافى وجوبه اوفى تعينه وذلك يخرجهما عن الوجوب بالذات ويقتضى امكانهما وهذا تمام تقرير الدلالة ولقائل ان يقول اما ماذكرتموه فى افساد القسم الاول من ان التعين لوكان علة للوجود لزم تقدمها بالوجود على نفسها فالكلام عليه مامر فى الفصل السالف ثم لئن سلمنا ذلك لكن لم لايجوز ان يقال الوجوب وصف سلبى وبتقدير ان يكون الامر كذلك يبطل هذا الدليل لايقال الدليل على ان الوجوب وصف ثبوتى امران الاول ان الوجوب مناقض للامتناع الذى هو امر عدمى ومناقض العدم ثبوت فالوجوب امر ثبوتى الثانى وهو ان الوجوب عبارة عن تأكد الوجود فلو كان الوجوب عدما والعدم مناقض للوجود لكان الوجوب متأكدا بمنافيه ومناقضه وهو محال والجواب عن الاول ان الوجوب كما انه يرتفع بالامتناع فكذلك يرتفع بالامكان الخاص فالامكان الخاص ان كان عدميا مع انه ينافى الامتناع الذى هو امر عدمى فحينئذ يكون المنافى للامر العدمى عدميا ايضا ويبطل دليلكم وان كان وجوديا مع ان الوجوب ينافيه وعندكم المنافى للوجودى عدمى فيلزم ان يكون الوجوب

كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجوزان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضى على اصولهم اذلا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة فى نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه فى النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التى لاتنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل فى نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضى اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شئ الى مايسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه ﴿ النمط السابع فى التجريد ﴾ اقول يريد ان يبين فى هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ماتقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات فى الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر فى الكائنات مع تعقله اياها من حيث هى خيرات تابعة لذاته التى هى منبع الخير ومايتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية * تنبيه * (تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد) اقول لما ذكر فى آخر النمط المتقدم مراتب الوجودات اراد ان يبتدئ فى هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدو بعد المبدأ الاول هى

﴿ مرتبة ﴾

عدميا والثانى ان قولكم الوجوب تأكد الوجود ان عنيتم به كونه بحيث يستحق الوجود من ذاته ويمتنع زواله ثم زعمتم
ان هذا الاستحقاق وزوال الامتناع ثبوتى فهو مصادرة على المطلوب الاول وان عنيتم به شيئاً آخر فافيدوا
تصوره ثم التصديق به ثم ان سلمنا ان ماذكرتموه يدل على كون الوجوب امراً ثبوتياً لكن
ههنا مايدل ايضا على كونه عدميا
من وجوه الاول ان الوجوب لوكان
امرا وجوديا لكان اما ان يكون واجبا
اولا يكون فان لم يكن واجبا جاز
زواله لذاته ومتى فرض زواله لم يبق
الواجب واجبا فالواجب لذاته
غير واجب لذاته هذا خلف وان
كان واجبا وجب ان يكون وجوبه
صفة اخرى وجودية زائدة عليه
ولزم التسلسل لايقال لم لايجوز
ان يكون كون الوجوب واجبا هو
نفس ذاته المخصوصة لانا نقول
هذا مدفوع لان الوجوب بتقدير
كونه موجودا مساويا لسائر
الموجودات فى الوجود ومخالفا لها
فى الماهية ومابه الاشتراك غير مابه
الاختلاف فوجوده مغاير لماهيته
فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان
واجبا كان الوجوب حينئذ نسبة
خاصة حاصلة بين ماهيته ووجوده
واذا كان كذلك وجب ان يكون
وجوبه مغاير الماهيته ووجوده
لان النسبة التى بين الشيئين مغايرة لهما
لامحالة والثانى ان الوجوب لوكان
امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون نفس
الذات الواجبة واما ان يكون
جزأ داخلا فيها وامراً خارجا عنها
والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونه
امرا ثبوتيا باطل وانما قلنا ان القسم
الاول باطل اما اولا فلانا نصف الذات
بالوجوب ووصف الشئ بنفسه غير معقول
واما ثانيا فلان المعقول من الوجوب
هو كون الشئ واجب الوجوب وهذا نسبة مخصوصة بين الذات والوجود والنسبة بين الشيئين متأخرة
عن كل واحد منهما وهذا يقتضى ان لايكون الوجوب نفس الذات الواجبة ولاجزأ منهما واما ثالثا
فلانا نعقل الوجوب بالذات ولانعقل خصوصية ذات واجب الوجود فوجوبه ليس نفس حقيقته والقسم

مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية
الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة
الصور من صور الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة
الهيولانيات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية
وبها ينتهى مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعنى
التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية
البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة
بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها
مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية
على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية
جميعها والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور
جميع الموجودات كما هى اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول فى المرتبة الاولى
مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ
الذى ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر
ان الشرف اعنى البراءة عن القوة مرتب فى صنفى المراتب على التكافؤ مته
من الجانبين الى الهيولى التى وجودها ليس الا كونها بالقوة فهى فى نهاية
الخسة وتحاذيها فى الجانب الآخر العقول المجردة ومافوقها * **قوله***
(ولما كانت النفس الناطقة التى هى موضوعة للصور المعقولة غير
منطبعة فى جسم تقوم به بل انما هى ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم
عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت لايضر جوهرها بل
يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية) لما كانت النفس
الناطقة واقعة فى اخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد
تجردها عن البدن فاستدل بتجردها فى ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة
ومايتبعها وبانها غير متعلقة الوجود بشئ غير مباديها الدائمة الوجود
على ماتبين فى النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار
بلفظة لما الى ماثبت فى النمط الثالث من عدم انطباع النفس فى الجسم
وبقوله التى هى موضوعة للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية
معها ببقائها التى بها استدل على امتناع انطباعها فى الجسم وبقوله
بل انما هى ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لايلزم

الثاني ايضا باطل لان الوجوب انما يكون جزأ من ماهية الذات الواجبة لو كان لتلك الماهية جزء آخر وذلك محال لان الماهية الواجبة لذاتها يستحيل ان تكون مركبة وايضا فلا يخلو اما ان يكون بين هذين الجزئين ملازمة اولا يكون فان كان الاول فاما ان يكون الوجوب لازما للجزء الآخر او بالعكس والاول باطل لانه مالم يجب الجزء الاول لم يجب به غيره فان كان وجوبه بنفسه كان وجوب الشيء نفسه وقد ابطلناه وان كان غيره فذلك الغير اما ان يكون هو هذا الوجوب فحينئذ يكون وجوبه خارجا عنه وهو القسم الثالث الذي سيأتي الكلام عليه واما ان يكون وجوبا آخر فيعود التقسيم المذكور فيه والثاني وهو ان يكون الجزء الآخر لازما للوجوب فهو ايضا باطل لانه مالم يكن الوجوب الذي هو الملزوم واجبا لم يجب به غيره فيكون الوجوب واجبا اما ان يكون نفسه او غيره والكلام فيه مامر قبله واما ان لم يكن بين الجزئين ملازمة فان كان الجزآن واجبين كان واجب الوجود اكثر من واحد وهو يبطل اصل الكلام وان لم يكونا واجبين كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب هذا خلف فثبت انه لا يجوز ان يكون الوجوب جزأ من ماهية الواجب واما القسم الثالث وهو ان يكون الوجوب صفة خارجة فهو باطل لان كل صفة خارجة عن الذات مفتقرة اليها ممكنة لذاتها وكل ممكن فله سبب فلهذا الوجوب سبب والممكن بذاته لا يجب الا بوجوب سببه فلا بد وان يكون لتلك الذات وجوب آخر قبل هذا الوجوب ليجب الوجوب المتأخر بسبب الوجود المتقدم ثم الكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل والمبطلات
الاقسام الثلاثة ثبت ان الوجوب لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا واذا ثبت ذلك لم يلزم من اشتراك الاشياء الكثيرة في الوجوب وقوع الكثرة لان المختلفات في الماهية قد تشترك في السلوب من غير وقوع التركيب فيها فان كل بسيطين يفرضان فانهما

منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما وأتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ماذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان استناده حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاستناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان افساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل * تبصرة * (اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض الآلة كلال البتة الا ويعرض القوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه) اقول التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل

يشتركان في سلب كل ماعداهما عنهما بالمحالة وان كان الاشتراك في السلوب يقتضي الكثرة لما كان الامر
كذلك لايقال هب ان الوجوب امر سلبي لكنا نقول لابد وان يكون بين هذا الامر السلبي و بين التعينات التي
بها يختلف كل واحد منهما الآخر ملازمة فاما ان يكون السلب ملزوم التعين
او التعين ملزوم السلب لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامر السلبي نفي محض وعدم صرف ومعلوم ان الاعتبار الذي ذكره لايجري فيه ثم لئن سلمنا ان الوجوب وصف ثبوتي لكن لانسلم ان تعين كل واحد من تلك الاشياء المتعينة وصف ثبوتي وبيانه من وجوه الاول ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان لكل واحد من افراد ماهية التعين تعين زائد عليه ولزم التسلسل لايقال لم لايجوز ان يكون التعين متعينا بنفسه لانا نقول ان التعين بتقدير كونه ثبوتيا اما ان يكون تعين زيد هو تعين عمرو او غيره فان كان الاول لم يلزم من وحدة التعين وحدة المتعين وعلى هذا التقدير يحتمل ان تكون الاشياء الواجبة لذاتها يكون لها تعين واحد وحينئذ تختار من الدلالة المذكورة في التوحيد القسم الثاني وهو كون التعين لازما للوجوب ويلزم انه اينما تحقق الوجوب تحقق ذلك التعين ونقول مع ذلك انه لايلزم نفي التعدد كما في هذا الموضع واما الثاني وهو ان يكون تعين زيد مغايرا لتعين عمرو فالتعينان متشاركان في اصل ماهية التعينية ومتمايز كل واحد منهما عن الآخر تعينه الخاص ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز وذلك يقتضي ان يكون تعين المتعين زائدا عليه
ولزم التسلسل والثاني وهو ﴿٤٠﴾ ان التعين لو كان وصفا ثبوتيا لكان انضمامه الى غيره يتوقف على وجود
ذلك الغير في الخارج ووجود ذلك الغير في الخارج يتوقف على تعينه لان مالا يتعين لايوجد في الخارج فان كان تعين ذلك
المعين في الخارج هو التعين الاول والذي فرضنا انضمامه اليه لزم الدور لانه لاينضم اليه ذلك التعين الابعد وجوده في الخارج

لذاته بذاته وماعداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لماسلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لايضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات والالات المفقودة ليست بالالات القابل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى مامر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لابالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلتها وتاليها متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لايعرض الآلة كلال الا ويعرض القوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الالات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لامحالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدار والانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا و يكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لايكون احد سمعا ولا بصرا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكل الالات ولاتكل هي في تعقلها بل اما ثبت واما يزيد و ينمو كما في سن الانحطاط وايضا

ولا يوجد في الخارج الابعد انضمام ذلك التعين اليه وان كان تعينا آخر لزم ان يكون الشيء تعينان فيكون متعينين فيكون الواحد اثنين وهو محال ولان الكلام في كيفية انضمام التعين الثاني اليه كالكلام في كيفية انضمام التعين الاول اليه ويلزم التسلسل واجتماع الامثال وتعدد الواحد وكل ذلك محال واذا ثبت ان تعين الشيء لايجوز ان يكون وصفا ثبوتيا

زائدا عليه لم يلزم من اختلافهما بالتعين وقوع الكثرة في ذات كل واحد منهما الان الاختلاف في الامور السلبية لايوجب الكثرة على مامر لايقال هب ان الوجوب والتعين امر سلبي لكن لابد وان يكون بين الوجوب و بين التعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام لانا نقول هذا ظاهر السقوط لان الامور السلبية عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ماذكرتموه ثم ان ساعدنا على هذين القادين ولكن هذا المحال لازم ايضا على القائلين بالوحدة لان ذات الله تبارك وتعالى يشارك الممكنات في الوجود ويمتاز عنها بتعينها وتشخصها ومابه الامتياز مغاير لمابه الاشتراك فاذن ذاته تعالى مركبة من الوجود الذي تشارك غيره فيه ومن التعين الذي امتاز عن غيره فيه فاما ان يكون بين هذين الاعتبارين ملازمة اولايكون فان كان فاما ان يكون الملزوم هو الوجود فيلزم ان يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيكون كل وجود هو ذلك المعين هذا خلف وسفسطة واما ان يكون بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود الاشكال وان لم يكن بينهما ملازمة عادت المحالات لايقال لانسلم ان واجب الوجود يساوي الممكنات في الوجود ولئن سلمنا ولكن لانسلم ان التعين امر زائد لانا نقول ﴿ ما ﴾ اما عن الاول على خلاف اتفاق الفلاسفة وايضا فلوجاز ان يقال الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فلم لايجوز ان يكون الواجب مقولا على الاشياء الواجبة بالذات على سبيل الاشتراك اللفظي

كمايكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالالات بدنية وههنا قدتمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لوكان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل الشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة فلايدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوزان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه وقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا مالا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لايحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لايزيد ولاينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص وتلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وينتقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالالات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغيرمانحن فيه على مامر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ماذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعات العلمية تكون هكذا الا على

وحينئذ يندفع اصل الحجة وعن الثانى انكم اذا ادعيتم كون التعين وصفا ثبوتيا بطل اصل حجتكم وههنا اسئلة اخرى ولكن فيما اوردناه كفاية ولنرجع الى شرح المتن اما قوله (واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره) فاعلم ان هذا هو القسم الثانى الذى جعلنا فيه الوجوب ملزوم ذلك التعين فان على هذا التقدير يلزم ان يقال اينما حصل الوجوب حصل معه ذلك التعين وكل واجب فهو ذلك الشخص فيكون الواجب واحدا لاغير واما قوله (وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول) فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذى جعلنا فيه الواجب معروض ذلك التعين لان ذلك التعين اذا كان عارضا مفارقا لذلك الوجوب وكل عارض فلا بد وان يكون معلول سبب منفصل لزم ان يكون ذلك التعين معلول سبب منفصل فيكون واجب الوجود انما تعين لسبب منفصل هذا خلف واما قوله (وان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفته وذلك محال) فاعلم ان المراد منه ابطال القسم الذى جعلنا فيه الوجوب لازما للتعين وانما ابطل ذلك بانه لو كان الوجوب معلولا للماهية لكان متأخرا عنها بالوجود فيكون تلك الماهية متقدمة بوجودها على وجودها وهو محال واما قوله (وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة) فاعلم ان هذا هو القسم الرابع وهو ان يكون الوجوب عارضا لذلك التعين ولا شك فى فساده وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام الثلثة وبه يتم الدلالة واما قوله (بعد ذلك وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة) فاعلم ان هذا هو القسم الثانى الذى ذكرناه والشيخ لما ذكره لم يذكر فى ابطاله الا ان قال لو كان تعينه لا لكونه واجبا بل لامر آخر فهو معلول ثم انه اعاد هذا الكلام مرة اخرى وزاد فى بيان ابطاله بان قال ان الذى جعلناه علة لتعين واجب الوجود اما ان يكون علة لتعينه الذى به صارت ماهيته مشخصة فحينئذ يكون العلة علة لخصوصية ما بالذات بحسب وجوده وهو محال

ما يستعمل فى الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهى بهذا الاعتبار يشمل التجربيات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات * زيادة تبصرة * (تأمل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية) قال خرجت فى اثر فلان بكسر الهمزة اى فى اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل خصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية بامرين يشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تنصدر عن قواها الا مع انفعال الموضوعات فى تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات فى المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويبعده عن المقاومة فهذه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التى تتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى فى افعالها والتنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى * **قوله** * (وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف) هذه القضية هى صغرى القياس وكبراه ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كانت تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التى هى قوة بدنية فقد يضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك

واما ان تكون علة لتعين آخر بعد التعين الاول السابق وكلامنا في ذلك التعين السابق وباقي الاقسام الاخر محال فاعلم انه لو ذكر هذا الكلام حين مايعرض لابطال القسم الثاني لكان التقسيم اقرب الى الضبط فاما الآن فقد ظهر المقصود ايضا * فائدة *(اعلم من هذا ان الاشياء ﴿ ٣١٦ ﴾ التي لها حد نوعي واحد فانما يختلف لعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعه ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين تعين كل واحد لعلة فلا يكون سوادان ولابياضان في نفس الامور اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه) * التفسير * قال رضي الله عنه الاشخاص الداخلة تحت النوع الواحد انما يتشخص بسبب المواد لان تعين الشخص لمعين منها ان كان لتلك الطبيعة النوعية لكان اينما حصلت تلك الطبيعة النوعية حصل ذلك التعين فكل تلك الحقيقة هو ذلك الشخص وحينئذ يكون نوعها في شخصها اي لايوجد من تلك الحقيقة الاشخص واحد واما اذا لم يكن تعينها بسبب ماهيتها فلابد وان يكون لعلة خارجية وليست تلك العلة الابعدد القوابل واذا عرفت هذه القاعدة ظهر استحالة اجتماع المثلين في محل واحد لان علة المغايرة بين المثلين اذا لم يكن الا تغاير القوابل فحيث لايحصل تغاير القوابل لايحصل التغاير بين الامور الحالة ولقائل ان يقول لم قلتم انه لاعلة لتغاير الاشياء المتماثلة الا تغاير محالها وبيانه هو ان تلك المحال ايضا متغايرة متماثلة فوجب ان يكون للمحال محال اخر الى غير النهاية ولادافع لذلك ﴿ اما ﴾ الاحد امرين احدهما انتهاء المحال الى مالايوجد لكل واحد منهما مايماثله وهو مستبعد جدا لانه يلزم ان لايوجد جسمان متماثلان قط ويقتضي صحة القول بمذهب ذيمقراطيس في الاجزاء التي لاتتجزى وقوعا وان كان يتجزى

البقة بعد تخيل الحبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس بشيء لانهم لايعنون بقوة المحسوس كبره ولابضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة وضعفه * زيادة تبصرة * (ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لاتدرك آلاتها بوجه ولاتدرك ادراكاتها بوجه لانها لاآلات لها الى آلاتها وادراكاتها ولافعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء) قول هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لايمكن ان يتوسط آلته بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولاآلته ولاادراكه فان الآلة الجسمانية لايمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا العاقلة مدركة لذاتها ولا ادراكاتها وجميع مايظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التي لايمكن لها ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولاادراكاتها لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء * زيادة تبصرة * (لوكانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب اودماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لاتعقله البتة) وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لايمكن ان تكون فاعلة الابواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة في الماهية لاتتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة

وهما والآخر ان تعلل تغاير المحلين بالحالين ومغايرة الحالين بالمحلين وهذا باطل لانا لولا مغايرة كل واحد منهما بمغايرة الآخر لزم الدور وان علل مغايرة كل واحد منهما بذات الآخر فهو باطل لانه لولا مغايرة المحلين لما تغاير الحالان ولولا مغايرة الحالين لما تغاير المحلان فعلمنا ان الامر لايكون الا بالوجه الاول وحينئذ يلزم الدور ثم لئن وقعت المساعدة على هذه القاعدة لكنها لاتمشى على اصولهم لان عندهم الوجود الواجب مساو للوجود الممكن مع ان الوجود الواجب مجرد عن الماهية والقابل واذا كان الامر كذلك لم يجب في الماهية المجردة عن القابل ان يكون شخصها في نوعها الا ان وجود الله تعالى ماهية مجردة عن القوابل ثم ههنا وجودات اخر وهي وجودات الماهيات الممكنة وتلك الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فان منع كون هذه الوجودات مساوية لذلك الوجود الواجب فقد جعل قول الموجود على الواجب والممكن بالاشتراك وانه باطل وهم لايقولون به واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذا الفصل في هذا الباب ان الحجة التي ذكرها في الفصل السالف حجة عامة في ان واجب الوجود لايجوز ان يكون جنسا تحته انواع او نوعا تحته اشخاص والذي ذكره في هذا الفصل حجة خاصة في ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا تحته اشخاص لان اشخاص النوع الواحد انما يتكثر اذا كانت مادية كما بينه ولما استحال في الاشياء الواجبة ان تكون مادية استحال ان يكون الواجب نوعا تحته اشخاص * تذنيب * (قد حصل من هذا ان واجب الوجود بحسب تعين ذاته وانه واجب الوجود لايقال على كثرة بوجه)* التفسير * قال رضي الله عنه هذا الكلام غني عن الشرح * المسئلة الخامسة * في تنزيه ذات واجب الوجود تعالى عن الكثرة خمسة فصول واعلم ان الشيخ انما اخر هذه المسئلة عن التي قبلها لافتقارها اليها على ماسيأتي في

اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي كتغاير الانسان الكلي من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ماتبين في النمط الرابع واذ قد تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا لملازمة المتصلة المذكورة * قوله * (لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها) وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها * وقوله * (فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها) متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل * وقوله * (ولانها مادية) اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية * وقوله * (فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا) اشارة الى المقدمة الثانية * وقوله * (ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد) اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم التالي المذكور * وقوله * (فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة باعراض باعيانها صورتان لشيء واحد معا) اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتنافها في اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة * وقوله * (وقد سبق بيان فساد هذا) اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استئناف تعقل الآلة فظهر من ذلك ان العاقلة

ان شاء الله تعالى بيانه واعلم ان الكثرة الواقعة في الشيء تارة تكون حسية كتألف الجسم من اجزائه الجسمانية وقد تكون عقلية كتألف الجسم عن الهيولى والصورة وتألف الانواع من الاجناس والفصول والشيخ ذكر اولا برهانا عاما على امتناع التركب ثم اردفه بالبراهين الخاصة * اشارة * (او التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم) * اقول * الغرض من هذا الفصل ذكر البرهان العام على امتناع الكثرة وتقريره ان كل ماهية متركبة عن امور فانها مفتقرة الى كل واحد من اجزائها وكل واحد من اجزائها غيرها فكل ماهية متركبة فهي مفتقرة الى غيرها وكل ما افتقر الى غيره فهو ممكن فكل ماهية متركبة فهي ممكنة ولا شيء من الواجب لذاته بممكن فالواجب لذاته لا يكون مركبا اصلا لا يقال لم لا يجوز ان يقال تلك الماهية وان كانت ممكنة لاجل افتقارها الى كل واحد من اجزائها لكنها واجبة بمعنى الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك لان اجزاءها واجبة ويلزم من وجوب اجزائها وجوبها واستغناؤها عن السبب فنقول ان كان الواجب من تلك الاجزاء ليس الا الواحد والباقي معلولاته وذلك الجزء الواحد البسيط كان الشيء الذي هو واجب الوجود بسيطا وهو المطلوب وان كان الواجب منها اكثر من الواحد كان واجب الوجود اكثر من واحد وقد ثبت فساد ذلك وعند هذا يظهر ان هذه المسئلة مبنية على التي قبلها فلذلك اخرها الشيخ عنها ولنرجع الى شرح المتن اما قوله لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها فاعلم ان معناه انها لو كانت مركبة * فظاهر * لكانت مفتقرة الى كل واحد من اجزائها واما قوله ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فمعناه انه اذا كانت الجملة مفتقرة الى تلك الآحاد كان كل واحد من تلك الآحاد متقدما

انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله (فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لانها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة * وقوله * (والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما) اشارة الى معيتهما في جميع الاوقات * وقوله * (فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما اولا يحتمل التعقل اصلا) انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة * وقوله * (وليس ولا واحد من الامرين بصحيح) استثناء لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ماهو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان ذلك كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولية اي ليس بمساو لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساوات واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية

على واجب الوجود ومقوماله لكن ذلك محال فواجب الوجود اذن غير منقسم اصلا ثم لقائل ان يقول لم قال ولكان الواحد منها اوكل واحد منها قبل الواجب الوجود وما الفائدة فى هذا الترديد فنقول ان من المركبات ما يتقدم عليها كل واحد من اجزائها وهو ظاهر ومنها ما لايكون كذلك كالجسم على مذهب الشيخ فانه مركب من الهيولى والصورة والهيولى لاتتقدم بالوجود على الجسم لان الهيولى شئ بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم فاذن ليس للهيولى تقدم بالوجود على الجسم وان كان جزأله فههنا جميع اجزاء المركب غير سابق عليه بل البعض دون البعض وهذا الكلام وان كنا لانعتقد فيه ولكن تفسير كلام الرجل بما يوافق اصوله هو الواجب * اشارة * (كل ما لايدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له لماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره * التفسير * لما فرغ من الدلالة على استحالة الكثرة على الاطلاق فى ذاته شرع الآن فيما يدل على امتناع كل واحد من اقسام الكثرة والمقصود من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس فيه كثرة بسبب مغايرة الوجود والماهية وتقريره ان كل ما لايكون الوجود نفس ماهيته فالوجود اما ان يكون جزأ من ماهيته او خارجا عنها فان كان جزأ من ماهيته فهو محال اما اولا فلانه يصير ماهيته تعالى مركبة وقد بان فساده واما ثانيا فلان ماهيته اذا كانت مركبة من الوجود ومن غيره ومن المعلوم بالضرورة ان احد الجزئين خارج عن الآخر فالجزء الذى هو الوجود خارج عن الجزء الآخر فاما ان يكون هذا الوجوب قائما بنفسه فيكون واجبا لذاته ويكون الوجود حينئذ تمام ماهيته وقد فرضنا انه ليس كذلك واما ان لايكون قائما بنفسه بل يكون صفة لشئ آخر والصفة خارجة عن الموصوف فيكون الوجود خارجا عن الذات لا جزأ منها فثبت ان الوجود لابد

فظاهر وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا فى محل مجرد غير محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا فى محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة الماخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هى عرض قائم بنفس مالم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت فى العقل مطابقة لها ومنها قوله لايلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين فى محلها لان احداهما حالة فى العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعدما مر ان العاقلة اوكانت محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة فى محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسمانى فاعلا بمشاركة الجسم لما مر فى المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولوكانت محلا لصورة حلت فى محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة فى العاقلة وفى محلها معا والاخرى حالة فى محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشئ باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتى الماهية فى محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولاشك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة فى الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب الوجود ليس بعرض حال فى محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هى متخالفة بالحقائق ومتشاركة فى لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التى سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضى اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشئ منها فى وقت من الاوقات وذلك ليبانكم الذى ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس

وان يكون امانفس الماهية اوخارجاعنها واماالقسم الثالث وهوان يكون خارجا عن الماهية فقد بينا ان الذى يكون كذلك كان وجوده مستفادا من الغير فالواجب لذاته يستحيل ان يكون كذلك ولنرجع الى شرح المتن اماقوله كل مالايدخل الوجود فى مفهوم ذاته على مااعتبرناقبل فالوجود غير مقوم لماهيته فاعلم ان المراد منه ان الشئ الذى لايكون الوجود تمام ماهيته فانه يستحيل ان يكون ايضا جزأ من ماهيته على مابيناه ويجب ان نفسر قوله كل مالايدخل الوجود فى مفهوم ذاته بمالايكون الوجود تمام ماهيته اذلوحملناه على ظاهره لم يبق بين المحمول والموضوع فرق لانه لافرق بين قولنا الوجود غير داخل فى ذاته وبين قولنا غير مقوم لماهيته وحينئذ يصير المعنى كل مالايكون الوجود جزأ من ذاته لم يكن الوجود جزأ من ذاته فاما اذا فسرناه بماذكرنا استقام الكلام واماقوله ولا يجوز ان يكون لازما لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره فاعلم ان معناه ان الذى لا يكون الوجود نفس ذاته لايجوز ان يكون جزأ من ذاته فقد ثبت فيما مر انه لايجوز ان يكون خارجا عن ذاته لازماله فلم يبق الا ان يكون مستفادا من الغير ولما استحال ذلك فى حق واجب الوجود وجب ان يكون وجوده نفس ذاته واعلم ان الكلام المستقصى فى هذا المعنى قد مر * تنبيه * (كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لابذاته وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة وايضا فكل جسم محسوس سيجد جسما آخر من نوعه اومن غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود معلول) * التفسير * غرضه من هذا الفصل بيان انه تعالى ليس من قبيل الاعراض ولا من قبيل الاجسام وقدمر ابطال كونه تعالى من قبيل الاعراض وقوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لابذاته معناه ان كل ما كان حالا فى محل فهو مفتقر اليه والمفتقر ممكن والواجب ليس بممكن والمشكل ههنا

لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى مايجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة فى الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثانى الاحالة المقايسة لفقدان الشرط فى غير تلك الحالة * تكملة لهذه الاشارات * (فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته) لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها انتقل الى اكمال الكلام فى بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة * قوله * (ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لاعلى انها اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئية) هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال فى شئ من شانه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق فى الحالتين فهو اصل بالقياس اليهما واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما لامرين مختلفين والاصل لايمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذهو بسيط فالنفس ان كان اصلافلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اى لم يكن بسيطاغير حال كان امامركبا واماحالا والثانى باطل لمامر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعنى الاصل موجود فى المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات * قوله * (والاعراض وجودها فى موضوعاتها فقوة فسادها وحدوثها هى فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب) هذا جواب عن سؤال وهوان يقال كثير من الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون فى موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لاينافى بساطتها

﴿ فى ﴾

بيان المقدمة الاولى فان لقائل ان يقول لم قلتم ان كل ما كان حالا في محل كان مفتقرا اليه ولم لا يجوز ان يكون
غنيا في ذاته عن المحل ثم انه يحل تارة ويفارق اخرى بحسب الارادة وايضا على لفظ الشيخ استدراك فان قوله كل
متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته مشعر بان الاعراض ممكنة بذواتها
واجبة بالجسم الذي حلت الاعراض فيها وهذا خطأ لان العرض وان كان محتاجا الى الجسم لكنه لا يجب به بل بسائر الاسباب ولو كان واجبا به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام واما قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة النوعية الى هيولى وصورة فاعلم ان الغرض منه بيان انه تعالى ليس بجسم لان كل جسم ففيه كثرة ولا شيء من الواجب لذاته فيه كثرة اما الصغرى فبيانه من وجهين الاول ان كل جسم فانه ينقسم بحسب الكمية الى الاجزاء الثاني ان كل جسم فهو مركب من الهيولى والصورة واما الكبرى فقد مر تقريرها واما قوله وايضا فكل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه اومن غير نوعه الا باعتبار جسميته فاعلم ان معناه ان كل جسم فلا بد وان تجد جسما آخر من نوعه المعين اوان كنت لا تجد جسما من نوعه الخاص الا انك تجد ما يشاركه في الاندراج تحت نوع الجسم وعلى التقدير الاول فقد وجدت اشخاصا تساويه في نوعه الاخير وقد عرفت ان ما كان كذلك كان متعلق الوجود بالمادة واما على التقدير الثاني فهو يشاركه ذلك الغير في كونه جسما ويخالفه في خصوصية نوعيته وما به الاشتراك
مغاير لما به الامتياز فيكون ذات كل واحد من تلك الاجسام مركبة من الجسمية العامة والخصوصية
الخاصة وقد عرفت ان كل مركب ممكن واما قوله وكل جسم محسوس وكل متعلق الوجود به معلول فمعناه ان كل
جسم وكل عرض فانه لا بد وان يكون معلولا لما كان ممكنا فلا يكون شيء منها واجب الوجود * اشارة * (واجب الوجود

في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته * **قوله** * (واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها) اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم تكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو بحال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقائها يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الاجسام وصورها ولو كان الباقي منها هيوليها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزأ منها وحينئذ يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس اما ذات وضع اوغير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزأ لما لا وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها اولم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزأ منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها اولم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت باقية بما يبقيها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا فجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان اوفي استغنائهما عن ذلك

لا يشارك شيئاً من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزأ من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى فصل عنها لمعنى فصلي اوعرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل)

* التفسير * الغرض من هذا الفصل تنزيهه تعالى عن ان يكون مركبا من الجنس والفصل ثم قدم لذلك مقدمة وهي ان حقيقته تعالى لا يساوي حقيقة شيء آخر البتة لان ما عداها من الحقائق مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف اللوازم تكشف عن اختلاف الملزومات فاما قوله فاما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزأ من ماهية شيء اعني الاشياء التي لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فاعلم ان هذا الكلام كأنه جواب عن سؤال من يقول انك ذكرت ان حقيقته تعالى لا يساوي حقيقة غيره البتة وهذا لا يستقيم على قولك لان من مذهبك ان وجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه وجودا ثم انه ليس مع ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته تعالى مجرد الوجود فاذا كان كذلك كان وجود جميع اشخاص الممكنات مساويا في تمام الحقيقة لتمام ذاته تعالى ثم اجاب عنه بان الوجود في الممكنات ليس هو نفس حقائقها بل هو امر عارض لماهياتها وهذا الجواب في غاية الضعف لانه يقال هب ان الوجود عارض لماهيات الممكنات ولكن كونه عارضا لا يخرجه عن كونه في نفسه ماهية لان المعروض كما ان له ماهية فكذلك العارض له ايضا ماهية واذا كان كذلك كان لحقيقة الباري تعالى امور كثيرة تساويها في تمام حقيقتها وايضا فنقول انك استدللت على كون ماهيته تعالى مخالفة لسائر الماهيات بان ماهيته تعالى تقتضي الوجوب وسائر الماهيات

فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس و يلزم منه انعدام المشروط عند فقد ان الشرط والجواب ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له اولامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به و كذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ الحدوث صورة انسانية يقارنه و يقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ماهو مبدأها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدء الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة له وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها و ما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا

* وهم وتنبيه * (ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل (١)

﴿ اوكان ﴾

وكان هو على قولهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل (ا) او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء (ا) عقل او لم يعقلها فان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط) لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجزء العاقل عقل الى اخره وهو ظاهر * زيادة تنبيه * (وايضا اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) ايكون كما كان عندما عقل (ا) حتى يكون سواء عقل (ب) او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه هو انه يلزم انه اذا عقل (ا) صار (ا) فاذا عقل (ب) فان بطل كونه (ا) فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي (ا) ولم يصر (ب) ناقضوا مذهبهم فان بقي (ا) وصار مع ذلك (ب) كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا * وهم وتنبيه * (وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا الاتصالا

تقتضي الامكان فنقول ايضا فذاته تعالى يقتضي الوجوب والقيام بالنفس ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والافتقار الى الغير فان كان الاستدلال بالاختلاف في اللوازم على اختلاف الملزومات صحيحا وجب القطع بان ذات الله تعالى غير مساوية ﴿ ٣٢٣ ﴾ لوجودات هذه الممكنات في الحقيقة وحينئذ لا يبقى الا احد المذهبين الآخرين احدهما القول بان لفظ الوجود على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي وثانيهما ان وجود الله تعالى صفة مقارنة لحقيقة اخرى والشيخ لا يرضى بهذين القولين وان لم يلزم من الاختلاف في اللوازم الاختلاف في الملزومات بطل الاستدلال بالكلية على ما مر بيانه ولما فرغ من تقرير هذا الاصل قال فواجب الوجود لا يشارك شيئا في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا فصل واعلم ان هذا الفصل غني عن التفسير ولكن فيه اشكال من وجهين الاول ان قوله انه تعالى منفصل عن غيره بذاته لا يستقيم على قوله لان ذاته تعالى اذا كانت مساوية لسائر الموجودات في طبيعة الوجود وعنده ان امتياز الاشياء المتساوية في تمام الماهية بعضها عن البعض لابد وان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته تعالى عن سائر الوجودات بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفاء فقال الوجود لا بشرط امر مشترك من الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات واجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي الثاني ان قوله فذاته تعالى ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا في المنطق ما فيه من البحث * وهم وتنبيه * (ربما ظن ان معنى الوجود لا في موضوع يعم الاول وغيره بعموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس

يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوم كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة ان ما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ولذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع) * التفسير * لما ذكر انه تعالى ليس بمركب من الجنس والفصل اورد على نفسه سؤالا وهو ان الجوهر بالاتفاق جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو تعالى داخل في هذا الوصف فهو تعالى تحت الجنس وكل ما كان تحت الجنس فله لا محالة فصل فذاته تعالى مركبة من الجنس والفصل ثم اجاب عنه بانا اذا قلنا في الجوهر انه الموجود لا في موضوع لا نعني به الذي يكون موجودا بالفعل ويكون مع ذلك لا في موضوع لوجهين الاول انا نعرف ان زيدا جوهر وان كنا لا نعلم وجوده فضلا عن ان نعلم ان وجوده لا في موضوع الثاني ان الوجود بالفعل مستفاد من العلة وكل ما كان كذلك لا يكون ذاتيا واما لا في موضوع فقيد سلبي وهذا ايضا لا يكون ذاتيا واذا كان كل واحد من القيدين خارجا عن الماهية استحال وجود مجموعهما فيهما بل

واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة) هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى * حكاية * (وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول) الحشف اردء التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي * اشارة * (اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول) لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما وينضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اوما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء

بل المراد انه الماهية التي وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى ثابت لزيد مثلا لذاته ولكن ذلك انما يصح في الشيء الذي ماهيته مغايرة لوجوده والله تعالى ليس كذلك فلا يكون داخلا تحت جنس الجوهر وهذا حاصل الكلام في هذا الفصل فان قيل لما كان وجود الله تعالى عندكم صفة لحقيقته لم يستمر على قولكم هذا الجواب فكيف جوابكم عن هذا الاشكال قلنا ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع لاحق من لواحق ذاته تعالى وذلك لا يصلح ان يكون جنسا لا فيه ولا في حق غيره وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا * المسئلة السادس * في نفي الضد والند عنه تعالى

* اشارة * (الضد عند الجمهور يقال على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه

* تنبيه * الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي) قال وهذان الفصلان جليان ظاهران غنيان عن الشرح

* المسئلة السابعة * في انه تعالى عالم بالاشياء فصل واحد

* اشارة * (الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته)

* التفسير * اقول ذات البارى تعالى قائمة بنفسها غنية عن المادة منزهة عن التغير وقد عرفت في النمط الثالث ان كل ما كان كذلك فهو عاقل لذاته ومعقول لذاته فيلزم كونه تعالى عاقلا ومعقولا واعلم انا قد تكلمنا على هذه الطريقة هناك بما فيه كفاية * المسئلة الثامنة * في ان الطريق الذي سلكه الشيخ

آخر الى الشيء الصاير فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم منه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخييله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده * قوله * (فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجرى هذا المجرى) تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصاير هذا الثاني والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد وهو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والآخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر اولم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر اولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين

في هذا الكتاب في معرفة ذات الله تعالى وصفاته اجل من سائر الطرق فصل واحد * تنبيه *
(تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن السمات الى تأمل لغير نفس الوجود
ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب
اشرف واوثق اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهى *سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق* اقول هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه) * التفسير * من الناس من اثبت بحدوث العالم او امكانه ثم استدل به على وجود الصانع سبحانه وهذا الطريق وان كان جيدا لكن الطريق الذي سلكه في هذا الكتاب اجود لانه اعتبر حال الوجود فقال لا شك ان ههنا موجودا وكل موجود اما واجب واما ممكن فان كان واجبا فقد ثبت واجب الوجود وان كان ممكنا افتقر الى الواجب فلا بد من الواجب على كل حال ثم قلنا ان الواجب واحد واذا كان كذلك كان منزها عن جهات الكثرة وان لا يكون جسما ولا جسمانيا ويلزم من الامرين ان يكون العالم المحسوس بما فيه من الجواهر والاعراض ممكنا ويلزم من مجرد كونه غير جسم ولا جسماني كونه عاقلا ومعقولا ويلزم من وحدته ان يكون الصادر عنه واحدا وان يكون ذلك الصادر عقلا وان يكون العالم واحدا فبهذا الطريق صار ذات البارى تعالى وصفاته معلومة من غير حاجة الى اعتبار افعاله تعالى ❊ عنه ❊
ثم استشهد بالآية التي ذكرها على ترجيح هذه الطريقة والكلام فيه ظاهر * النمط الخامس * (في الصنع والابداع)
الصنع في اصطلاح الفلاسفة مختص بالممكن الذي يكون وجوده مسبوقا بمادة وزمان ولفظ الابداع

لم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله وما يجرى هذا المجرى * تذنيب * (فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في شئ آخر) لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ في شئ آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين * تنبيه * (الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني) لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادى العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره * تنبيه * (كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته) هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشئ موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشئ لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها في جوهر ما عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شئ خارج

مختص بالممكن الذى لا يكون كذلك وفى هذا النمط عشر مسائل * المسئلة الاولى * فى ان علة
الحاجة الى المؤثر هى الامكان وان الشئ حال بقائه لا يستغنى عن السبب وفيها ثلثة فصول * وهم وتنبيه *
انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشئ الذى يسمونه مفعولا بالشئ الذى يسمونه فاعلا هو
من جهة المعنى الذى به يسمى العامية المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد مالم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على البارى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الى البارى فى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والبارى تعالى ايضا موجود وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد فى هذا * التفسير *
(قال رضى الله عنه المشهور ان احتياج الفعل الى الفاعل لحدوثه وان الفعل يستغنى عن الفاعل حال بقائه حتى لو فنى الفاعل حال بقاء الفعل لم يلزم من عدمه عدم الفعل
واحتجوا عليه بامور احدها ان البناء يبقى بعد فقدان البناء وثانيها ان الفاعل حال بقاء الفعل اما ان يكون
له اثر فى الفعل اولا يكون فان كان له اثر فذلك الاثر اما الذى حصل اولا وهو محال واما غيره فحينئذ يكون
المحتاج هو ذلك الغير الحادث واما الباقى فهو غنى عنه واما ان لم يكن له فيه اثر كان ذلك اعترافا باستغناء

عنه والحاصل من الغير ينتهى الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعنى العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذى يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كاملا وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان فى وجود الصور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفى وجود الانفعالات منها ايضا نظرا آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجى كما مر فى النمط الثالث * اشارة * (واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده وتعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا) لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلى ذاتى اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق فى النمط الرابع ويعقل ما بعده يعنى المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التى بعد المعلول الاول من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه فى ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التى لا تنتهى فى ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهى اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضى يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى * اشارة * (ادراك الاول للاشياء من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اللازمة للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طابع عقلى متبدد المبادى والمناسب) اقول للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلى المقتضى لكون المدرك فاعلا

الفعـل حال بقـائه عن ذلك المؤثر وثالثها وهو ان افتقار الحادث الى الفـاعل ليس الا فى الامر الذى يستفيده من الفاعل وذلك اما الوجود وهو محال والا لافتقر ذلك الفاعل لكونه موجودا الى فاعل آخر ووجود مسبوق بالعدم وذلك يقتضى ان يكون علة الحاجة هى الحدوث ولنرجع الى تفسير المتن قوله انه قد يسـبق الى الاوهام العامية الى قوله وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد ما لم يكن فاعلم انه يجب البحث عن مراد الشيخ بتعلق المفعول بالفـاعل فانه يحتمل امرين احدهما البحث عن المحتاج وثانيهما البحث عن علة الحـاجة والفرق بين الامرين ظـاهر واما المحتـاج الى الفـاعل فلا نزاع بين العقـلاء انه هو الموجود واما عـلة الحاجة فالخلاف واقع فيها فالمتكلمون زعموا ان عـلة حاجة الفعـل الى الفاعل هى الحدوث والحكما زعموا انهـا هى الامكان والمتكلمون لا يطلقون اسم الفعـل الا على ما وجد بعد العدم ولا يطلقون اسم الفاعل الا على ما اثر فى ايجـاد الشئ بعـد ان لم يكن مؤثرا فيـه والحكماء يطلقون لفظ الفعل والفاعل على كل ممكن مفتقر الى الغير ولفظ الفاعل على كل موجود يفتقر اليه الغير وهذا البحث الثـانى اقوى صرف واما البحث الاول فعقـلى صرف واما قوله وقد يقـولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفـاعل جاز ان يبق المفعول موجودا فاعـلم ان المراد منه ان المحدث حال بقائه يستغنى عن السـبب عندهم وانما قال وقد يقولون لان المتكلمـين باسرهم لا يقولون بهذا القول فان طائفة عظيمة منهم ذهبت الى ان الباقى انما يبق ببقاء قائم وذلك البقاء غير باق بل الله تعـالى ﴿ على ﴾ يخلقه حالا بعد حال وعلى هذا البـاقى لا يكون غنيا حال بقائه عن الفـاعل لانه حال بقائه مفتقر الى حال المفتقر الى الفـاعل ومنهم من انكر ولكن زعم ان الجـوهر مفتقر حال بقائه الى اعراض اخر غـير باقيـة فيكون الجوهر

اتم وجودا من الادراك الانفعـالى المقتضى لكونه منفعلا وايضـا لان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة اتم فى كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التـام بالعلة التامة مقتضيا العلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التـام بالمعلول علمـا تاما بعلته فان العلة من حيث هى تامة يوجب معلولهـا المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علتـه المعينة انما يقتضى علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضى العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضى العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات فى ذواتها ادراك الاول الذاته بذاته كما هى ولجميـع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لهـا وهو ايضا افضل انحاء كون الشئ مدركا لانه فعـلى ذاتى وافضل انحـاء كون الشئ مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذى يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهى عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهى كلها نقش ورسم عن طابع عقـلى لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منـه فيها بعض تلك الصور بحسب استـعداداتها واتصالها بذلك العقـل وهى ادراكات متبددة المبـادى لان بعضهـا يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسـبات لانها تارة ينتقـل من العلم بالشئ الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقـابله وتارة عـلى وجوه غيرها فهى انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضـا من جميـع ذلك ان الادراك تقع على اصناف الادراكات بالتشكيك * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجوب يعقل كل شئ فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقـلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكـثرة لازمة متأخرة لا داخلة فى الذات مقومة بهـا وجاءت ايضا

على هذا التقدير ايضا مفتقرا الى الفاعل حال بقائه بالطريق الذى بيناه واذا كان بعض المتكلمين ذهبوا الى هذا القول لاجرم ما حكى عنهم باسرهم انهم يقولون باستغناء الباقى عن الفاعل مطلقا بل حكى عنهم انهم قد يقولون ذلك ﴿ ٣٢٩ ﴾ اما قوله كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء فاعلم ان هذا اشارة الى الحجة الاولى التى حكيناها عنهم واما قوله وحتى ان كثيرا منهم لايتحاشى ان يقول لوجاز على البارى تعالى العدم لماضر عدمه وجود العالم فاعلم انه رجوع مرة اخرى الى حكاية قولهم من استغناء الفعل حال بقائه عن الفاعل واما قوله لان العالم عندهم انما احتاج الى البارى تعالى فى آن اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذقد فعل وحصل له الوجود على العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى العدم حتى يحتاج الى الفاعل فاعلم ان المراد منه ما حكيناه عنهم فى الحجة الثانية فان الفاعل ان لم يكن له فيه حال بقائه تأثير فهو المطلوب وان كان له تأثير فهو محال لان تأثير الفاعل فى اخراجه من العدم الى الوجود لكن اخراجه من العدم الى الوجود حال بقائه محال فاستحال افتقاره الى الفاعل واما قوله وقالوا لوكان مفتقرا الى البارى تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجود آخر والبارى تعالى ايضا كذلك الى غير النهاية فاعلم ان المراد منه ما حكيناه فى الحجة الثالثة واعلم ان الشيخ ما اجاب عن هذه الدلالة فى هذا الكتاب وان كان قد ذكر الجواب عنها فى سائر الكتب

على ترتيب الكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية و غير اضافية وكثرة سلوب و بسبب ذلك كثرة الاسماء لكن تأثيرلذلك فى وحدانية ذاته) تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لاتتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هى صور متباينة متقررة فى جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شئ فاذن معقولاته صور متباينة متقررة فى ذاته ويلزمك على ذلك ان لايكون ذات الاول الواجب واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التى هى معقولاته هى معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لاينافى وحدة عللها الملزومة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لايقتضى تكثره والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لاتزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقى الفصل ظاهر ولاشك فى ان القول بتقرر لوازم الاول فى ذاته قول بكون الشئ الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولاسلبية على ماذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لايوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفى العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤن القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعانى ولولا انى اشترطت على نفسى فى صدر هذه المقالات ان لااتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصى من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسى رخصة ان لااشير فى هذا الموضع الى شئ من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة

* تنبيه * (يجب علينا ﴿ ٤٢ ﴾ ان نحلل معنى قولنا فعل وصنع واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه مادخوله فى الغرض دخول عرضى فنقول اذا كان شئ من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا نقول له مفعول ولانبالى لان كان احدهما محمولا على الآخر مساويا

اوامم اواخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشئ بحركة من الشئ ومباشرة وبآلة وبقصد اختيارى اوغيره اوبطبع اوتولد اوغير ذلك اوبشئ من مقابلات هذه فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشئ مفعولا والذي يقابله ويكون

بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا ينقص كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا فى المفهوم اما النقض فمثلا او كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فمثلا او كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كأنه قال انسان حيوان فاذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك فى غرضنا ففى مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود مجهولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس لفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقى ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ماليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم) * التفسير * قال الشارح رضى الله تعالى عنه الشئ اذا وجد بعد عدمه بعدية زمانية ففيه بحثان احدهما لفظى والآخر معنوى اما اللفظى

خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو فلا يحتاج ايضا فى ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك و بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشئ لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هى حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته فى الوجود الا فى اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاول والثانى متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهى تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هى عليه

فهو ان لفظ المفعول ولفظ المحدث الزمانى هل هما متساويان حتى يكون كل محدث زمانى مفعولا

وكل مفعول محدثا زمانيا او يكون احدهما اعم من الآخر واعلم ان المتكلمين باسرهم اتفقوا على ان المفهوم من لفظ المفعول فى اللغة العربية اخص من المفهوم من لفظ المحدث الزمانى لان لفظ المفهوم لا يتناول على سبيل الحقيقة

الا المحدث الصادر عن القادر المختار فاما الذى لا يكون كذلك فانهم لا يسمونه بالفعل واما الفلاسفة فانهم اتفقوا على ان المفعول اعم من المحدث الزمانى لانهم يسمون العالم مفعولا للبارى تعالى والبارى فاعلا له مع ان العالم عندهم غير محدث حدوثا زمانيا فظهر من هذا اتفاق المتكلمين والفلاسفة على ان لفظ المحدث زمانى ولفظ المفعول ليسا متساويين بل احدهما اعم من الآخر الا ان المتكلمين زعموا ان لفظ الفعل اخص من لفظ المحدث والفلاسفة زعموا انه اعم منه واستدل الشيخ على فساد قول المتكلمين بانه لو كان الامر كذلك لكان قول القائل فعل بالاختيار تكريرا لانه اذا كان كونه واقعا بالاختيار جزأ من مسمى لفظ الفعل كان ذكره بعد ذكر لفظ الفعل تكريرا ولكان قوله فعل بالطبع متناقضا لان كونه بالاختيار اذا كان جزأ من مسمى لفظ الفعل وكونه بالطبع منافيا لكونه بالاختيار كان قولنا فعل بالطبع متناقضا واعلم ان هذا البحث بحث لغوى صرف والمتكلمون زعموا كون الاول تكريرا وكون الثانى تناقضا وهذا هو صريح مذهبهم ونص قولهم فلا معنى لالزام ذلك عليهم والانصاف ان الحق ما ذهب اليه المتكلمون لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع فى امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان كذلك صح ما قلناه واما البحث المعنوى ففى وجهين احدهما ان المفتقر من المحدث الى الفاعل اى شئ هو هو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم وثانيهما ان علة افتقاره الى الفاعل ما هى اهى العدم السابق او الوجود الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم او امر رابع مغاير لهذه الامور الثلاثة وكلام الشيخ فى هذا الفصل مجمل ومحتمل لكل واحد من هذين الامرين وان كان الاولى حمله على الوجه الاول ونحن نتكلم فى كل واحد من الموضعين فنقول ان كان المراد الاول فلا يجوز ان يكون المفتقر الى الفاعل هو العدم السابق وذلك معلوم بالضرورة لانه نفى محض وعدم صرف فاى تأثير يكون للمؤثر فيه واما كونه مسبوقا بالعدم فهو ايضا ليس بالفاعل لان كونه مسبوقا بالعدم كيفية واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود له

الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافى يستدعى كلاما بسيطا لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى ❊ اشارة ❊ (الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئى فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا وهو جزئى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئى وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين فى وقت من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده) يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلى لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثانى وادراكها على الوجه الثانى لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجرى مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك اقول كلية الادراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات فى ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول فى هذا الوقت جزئى وقولنا الانسان يقول القول فى وقت كلى ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئى يتعلق به حكم فله طبيعة

والوجود وان لم يكن واجب الحصول له ولكن حصول هذه الكيفية اعنى الحدوث عند حصول الوجود واجب ولا استبعاد فى ان يكون اتصاف الشئ ببعض الصفات جائزا الا انه بحيث متى اتصف به فانه يكون اتصافه بصفة اخرى عند ذلك واجبا واذا ثبت ان الحدوث صفة واجبة استحال افتقاره الى الفاعل ولما بطل القسمان ثبت ان المفتقر الى الفاعل هو الوجود الحاضر فهذا اذا بحثنا عن المفتقر الى الفاعل واما البحث عن علة الافتقار فنقول العدم السابق لا يجوز ان يكون علة لذلك الافتقار لانه نفى محض ولا لذلك الحدوث لانه كيفية مفتقرة الى الوجود المفتقر الى الايجاد المفتقر الى احتياجه الى ذلك الموجد المفتقر الى علة احتياجه اليه فلو جعلنا العلة هى الحدوث لزم تأخر الشئ عن نفسه بمراتب وهو محال وهذه الدلالة غير مذكورة فى الكتاب لكن لابد منها فى اثبات المطلوب فهذا محصل ما فى هذا الفصل ولنرجع الى تفسير المتن قوله اذا كان شئ من الاشياء معدوما الى قوله فلسنا نلتفت الآن الى ذلك فاعلم ان المراد منه ان الشئ اذا وجد بعد عدمه لاجل شئ آخر فانا نسميه مفعولا سواء كان المفهوم من لفظ المفعول مساويا للمفهوم الاول او اعم او اخص واما قوله على ان الحق ان هذا امور زائدة الى قوله فليس يضرنا ذلك فى غرضنا فاعلم ان المراد منه البحث اللغوى الذى قررناه واما قوله فى مفهوم الفعل الى آخره فالمراد منه البحث المعنوى الذى ذكرناه ولكنه لم يصرح بان الغرض منه البحث عن الامر المفتقر الى الفاعل او البحث عن علة الافتقار لكن الاول اولى لانا لو حملناه على البحث الثانى لم يكن كون الحدوث صفة واجبة للمحدث ﴿ معين ﴾ منافيا لكونه علة للحاجة فان الامكان صفة واجبة للممكن وذلك لم يقدح فى كونه علة الحاجة فكذلك ههنا وايضا فبتقدير ان يكون المراد هو البحث الثانى لم يكن قوله دليله للحاجة اما العدم السابق او الوجود الحاصل او الحدوث تقسيما حاصرا لان الحق

توجد فى تشخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجرى مجراها من المخصصات التى لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجرى مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بهما حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هى مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك ..ل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هى متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التى تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة فى اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شئ اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة اياها بشئ ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت فى الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة فى ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلى ولنعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هى طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظنى ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه فى شخصه اى منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة فى شخصه ذلك لانها غير موجودة فى غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة فى غيره والمراد ان تلك الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هى طبايع ايضا ثم قال يتخصص به اى يتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئى من حيث هو جزئى لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقى كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون القمر فى موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر فى اول الحمل مثلا وبين كونه فى اول الثور يكون كسوف

عنده ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وهو قسم رابع مغاير للاقسام الثلثة التي ذكرها فظهر ان حمل هذا الكلام على الاول اولى وقوله فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجود العدم معناه انه لما بطل القسمان الاولان بقي ان يكون المفتقر الى المؤثر اما الوجود الممكن او الوجود المحدث * تكملة واشارة * وآلان انه تبرانه لاي الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل لغيره لا يمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذ كان معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره و يمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل)

* التفسير * لما بين في الفصل السالف ان المفتقر الى الفاعل اما الوجود الممكن او الوجود المحدث قال في هذا الفصل ان مفهوم كونه ممكنا لذاته واجبا بغيره ممكن تقسيمه الى الدائم وغير الدائم فغير الدائم يكون احد قسميه والحكم اذا حصل مع العام والخاص فثبوته اولا وبالذات والخاص ثانيا وبالعرض لان المحدث الزماني

معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانه يكون تعقل ذلك الاتفاق لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح * تنبيه واشارة * (قد تتغير الصفات للاشياء على وجوه) هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف * قوله * (منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة) هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل * قوله * (ومنها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك اجسام يحتمل ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم تقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله) وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها

لو عقل أن لا يكون ممكنا لذاته لم يكن حينئذ محتاجا الى الغير والشيء متى ثبت امكانه ثبت افتقاره الى الغير كيف كان فظهر منه ان الدوام لا ينافي الافتقار الى المؤثر واقتل ان يقول الشيخ في هذه المسئلة يتكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم في المحتاج اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب في الفصل السالف ان المفتقر الى الفاصل هو وجود الحدث وذلك مما لا نزاع فيه لاحد من العقلاء فيكون الاطناب فيه حشوا واما انه لم يتكلم في المحتاج اليه فلان موضع البحث ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا وان الدائم هل يفتقر الى المؤثر ام لا والشيخ صادر على هذا المطلوب في هذا الفصل من غير دلالة اصلا فان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود لذاته بل لغيره لا يمتنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني وقتا ما معناه ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا في وجوده الى المؤثر فيقال له وهل النزاع وقع الا فيه فان ذلك قضية اولية بديهية فلم اثبت بهذه التطويلات بل كان من الواجب ان يقول في اول الامر العلم بافتقار الممكن سواء كان دائما او لم يكن الى المؤثر علم بديهي اولي وحينئذ يصير جميع ما ذكرته من اول هذا النمط الى آخر هذا الفصل حشوا وان كان ذلك قضية برهانية فاين البرهان وان ما ذكرته ليس الا اعادة الدعوى والذي قاله من ان التعلق بالغير اعم من كونه محدثا حدوثا زمانيا فهو عين المطلوب والذي قاله ايضا من ان المحدث لو عقل كونه غير ممكن لما كان ايضا مفتقرا الى المؤثر وهو ايضا غير محل النزاع فان الذي زعم ان علة الحاجة هي الحدوث لا الامكان زعم انه متى تحقق الحدوث وجبت الحاجة الى السبب سواء حصل الامكان او لم يحصل واما اذا حصل الامكان ولم يحصل الحدوث لم يكن الحاجة الى السبب حاصلة فظهر انه ما اتى في هذا الفصل الا بالمصادرة على المطلوب واعلم ان غرض الشيخ من ايراد هذه المسئلة في اول هذا النمط هو ان الغرض

يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي يقتضي كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد تتغير وبتغيرها تتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة

* قوله * (ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شيء فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم او وجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا) وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافته الى معلومه المعين و يتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا تتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استؤنف العلم وتجدد فتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان

الكلى من هذا النمط بيان ان العالم ازلى دائم الوجود بدوام البارى تعالى والسؤال المشهور عليه ان يقال او كان ازليا لاستغنى عن الفاعل والصانع لاستحالة احتياج الازلى الى الصانع والفاعل والشيخ قدم هذه المقدمة لبيان ان كونه ازليا لا ينافى احتياجه الى الفاعل ، اعلم ان التحقيق انه لاخلاف بين المتكلمين والفلاسفة الا فى اللفظ لان المتكلمين اتفقوا على ان مجرد كون العالم ازليا لا ينافى كونه معلول علة ازلية بل القول بالعلة والمعلول باطل لكن لا لهذه الدلالة بل للدلالة الدالة على ان المؤثر فى وجود العالم يجب ان يكون قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلى يستحيل ان يكون فعلا للفاعل لا يفعل الا بالقصد والاختيار واذا كان الامر كذلك ظهر حصول الاتفاق على ان كون الشئ ازليا ينافى افتقاره الى القادر المختار ولا ينافى افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لاخلاف فى هذه المسئلة بقى الخلاف فى ان العالم بتقدير كونه معلول علة ازلية هل تسمى فعلا وهل تسمى تلك العلة فاعلا لكن الخلاف فى ذلك ليس الا فى اللفظ المحض واللغة الصرفة والمرجع فيه الى اهل اللغة فظهر ان الكلام فى هذا الموضع قليل الفائدة جدا وان بتقدير ان يكون كثير الفائدة لكن الشيخ اطنب فيما لا حاجة اليه واهمل ما يحتاج اليه *المسئلة الثانية* فى ان كل حادث مسبوق بزمان لا اول له فصل واحد* تنبيه *(الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين التى قد يكون بهما ما هو قبل وما هو بعد معا فى حصول الوجود بل قبلية قبل ايضا لا يثبت مع البعد ومثل هذا ففيه تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هو نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد فهو شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير ان يتألف من غير منقسمات) * التفسير * الغرض من هذا الفصل الاستدلال على قدم

جسما مالم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التى تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا فى اضافات فقط بل وفى نفس تلك الصفة * قوله * (فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات) لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهى ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التى تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التى لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك فى اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون فى اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضى التغير فى نفس تلك الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلى واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه فى الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم تبينوا ان الاضافة التى يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشئ الذى يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشئ بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير فى الشئ بل يحدث منه تغير فى الامر المعقول فقط * تكملة * (كونك يمينا وشمالا هو اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك فى حالة متقررة فى نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة وانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة) اشار الى الصنف الثانى من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر * تذنيب * (فاذا وجب

الوجود يجب ان لايكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن

والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر) هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت فى النمط الرابع الى الحكم الكلى المذكور وهو قولنا كل ماليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى الذى لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها فى الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لامحالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلى بحكم آخر عارضة فى بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجرى مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لامحالة اما ادراكها على الوجه الكلى فلا يمكن الا ان يدرك بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثانى * **قوله** *

(ويجب ان يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لازم له بوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت) هذا تأكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول فى تقريره لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية

الزمان وتقريره ان كل ما حدث بعد ما لم يكن فان عدمه قبل وجوده وليس كون هذا العدم قبلا للوجود مثل كون الواحد قبلا للاثنين لان الواحد والاثنين قد يحصلان معا فى الوجود واما ههنا فالعدم السابق والوجود الحاضر لا يتقاربان ثم هذه القبلية اما ان يكون عبارة عن نفس العدم او عن نفس الفاعل ام عن امر زائد لا جائز ان يكون عبارة عن نفس العدم لان عدم ذلك الشئ قد يحصل بعد وجوده والقبلية يستحيل حصولها بعد وجود ذلك الغير ولا جائز ان يكون عبارة عن ذات الفاعل لانها قد يحصل قبل وجود الشئ وبعده ومعه والقبلية لا تكون كذلك فاذن هذه القبلية امر زائد عليهما ثم تلك القبلية ايضا امر حادث فهى مسبوقة بشئ آخر والكلام فى الاول كالكلام فى الثانى فيلزم ان يكون قبل كل حادث حادث لا بداية ثم نقول وهذه القبليات والبعديات مطابقة للحركات التى يستحيل تألفها من امور غير منقسمة والا لكانت المسافة كذلك ايضا ولزم القول بالجزء واذا كان كذلك استحال ان يكون الامر الذى تلحقه القبلية والبعدية متألفا من امور غير قابلة للقسمة ولقائل ان يقول لا نسلم ان القبلية والبعدية والمعية امور ثبوتية وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان هذه الامور لو كانت امورا وجودية فى الخارج فهى متى نسبت الى غيرها فلا بد ان تكون موجودة اما قبل ذلك الغير او معه او بعده فيلزم ان يكون للقبلية قبلية اخرى او معه او بعده ثم الكلام فيها كالكلام فى الاول ويلزم التسلسل لا يقال القبلية يكون قبلا لذاتها لا لغيرها فانقطع التسلسل لانا نقول كون الشئ قبلا لشئ آخر اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافة العارضة للشئ بالنسبة الى الغير متأخرة عن المعروض والمتأخر عن الشئ يستحيل ان يكون نفس الشئ وعينه فاذا كون القبلية قبلا لشئ آخر او معا له او بعدا له يستحيل ان يكون عين ذاته وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا فتلك القبلية لا بد وان تكون مسبوقة بقبلية اخرى فيكون احدى القبليتين بعد الاخرى فيكون احداهما موصوفة بالبعدية بالنسبة الى شئ وبالقبلية بالنسبة الى

التى

التى لانهاية لها حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى بابداع الاول الواجب اياها كان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة فى المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هى غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع فى الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور فى جميع ذلك الزمان موجودة فى موادها والمادة كاملة بها واذ تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية او بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل فى قوله عز من قائل (وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم) والجواهر العقلية وما معها فى القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين ومن هنالك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شئ بوجده الاول بوسط او بغير وسط يتأدى قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشئ بعينه تأديا على سبيل الوجوب * اشارة * (فالعناية هى احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل) هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقدمر فى النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هنالك بعد ذكر ان العالى لا يفعل لغرض فى السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا بعد نفى ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود فى تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده فى النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدأ كلامه ثمه بقوله لاتجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد * اشارة * (الامور الممكنة فى الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لايمكن

شئ آخر وما كان كذلك لايكون كونه قبلا لشئ وبعدا لشئ آخر نفس ذاته بل اضافات زائدة على ذاته عارضة لها وبعود المحذور الثانى ان القبل قبل بالنسبة الى البعد والمضافان لايوجدان فى العقل والخارج الامعا ولو كانت القبلية صفة وجودية لما وجدت الا مع البعد فيلزم ان يكون البعد الزمانى من حيث انه بعد زمانى موجودا حال القبل الزمانى من حيث انه قبل زمانى وذلك ينافى كونه قبلا وبعدا الثالث وهو ان المقدمة الاولى من المقدمات هذه الحجة التى ذكروها ان عدم الحادث قبل وجوده فوصفتم العدم بالقبلية فلو كانت القبلية صفة وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال وان تركوا تلك المقدمة وذكروا بدلها مقدمة اخرى وهى ان كل محدث فهو مسبوق بوجود شئ آخر كان ذلك نفس المطلوب فيستحيل جعله مقدمة فى اثباته واذا ثبت ان القبلية والبعدية ليستا من الامور الثبوتية لم يكن هنا حاجة الى اثبات موجود سابق على وجود الحادث ليكون ذلك الشئ موصوفا بالقبلية ثم لئن تجاوزنا عن هذا المقام لكننا نقول هذا الاشكال وارد عليكم ايضا لان كل واحد من اجزاء الزمان سابق على الجزء الآخر وليس هذا السبق كسبق الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لاتوجد معا وان كان هذا النوع من القبلية لايحصل الا بالزمان ثم انه حاصل ايضا فى نفس الزمان فليفتقر الزمان الى زمان آخر وان كان لايفتقر الى زمان فقد بطل الاستدلال بالكلية لايقال الفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض من وجهين الاول ان الزمان موجود متقض لذاته بمعنى ان ماهيته وحقيقته تقتضى لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فلاجرم استغنت القبلية والبعدية الحاصلتان فيه عن زمان اخر فاما الحركات فليست كذلك لان الجزء المتقدم يعقل حصوله متأخرا وبالعكس فلاجرم لم يكن كونها قبلا وبعدا لنفس

ذاتهـا فلا بد وان يكون لامر آخر الثاني وهو انا لو اعتقدنا ان كل واحد من اجزاء الزمان مسبوق
بجزء آخر كفى ذلك في حصول معنى القبلية والبعدية لان المعنى بكون اليوم متأخرا عن الامس انه غير حاصل
عند حصول الامس فاما انتم اذا لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يمكنكم
ان يشيروا قبل اول الحوادث الى شئ ما حتى تقولوا بان المعنى بحدوث هذا الشئ انه لم يكن حاصلا عند حصول ذلك الشئ فظهر الفرق لانا نجيب عن الاول من وجهين الاول ان الاجزاء المفترضة في الزمان اما ان يكون متساوية في الماهية اولا تكون فان كانت متساوية استحال ان يكون بعضها لذاته متقدما على البعض والالزم كون كل واحد منها تقدما على نفسه لان الاشياء المتساوية في تمام الماهية متشاركة في جميع اللوازم واما ان لم تكن متساوية لزم تركب الزمان من الآنات المتتالية لان انفصال كل واحد من الاشياء المختلفة بالماهية يكون انفصالا بالفعل لا بالقوة اللهم الا ان يقال ان كل واحد من تلك الاجزاء المنفصلة عن الجزء الآخر بالفعل قابل للانقسامات الوهمية لكن الكلام الذي ذكرناه يعود الى الاجزاء الوهمية لذلك الجزء الواحد فانها ان كانت متساوية في الماهية يستحيل ان يكون بعضها تقدم بالذات على البعض وان كانت مختلفة لزم ان يكون انفصال بعضها عن البعض بالفعل وقد فرض بالقوة هذا خلف الثاني سلمنا صحة كون بعض اجزاء الزمان سابقا على البعض لذاته ولكن
بهذا البيان الذي ذكرتموه عرفنا انه ليس كل ما كان سابقا على البعض لذاته ﴿ ذلك ﴾
غير لذاته فانه يصح ان يوجد معه بل بان يصح فيه ذلك كالعلة مع المعلول وايضا الواحد مع الاثنين وبان لا يصح
ذلك فيه كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض وعرفنا ان هذا النوع من التقدم لا يتوقف تحققه على حصول زمان

ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي وتولم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغني غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلا مرضي به بالعرض) لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شئ ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كماله عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك فانا اذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده واسر حتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه

محيط به فاذا كان كذلك فلا يجوز ان يقال تقدم عدم الحادث على وجوده واقع على هذا الطريق وحينئذ يبطل ما ذكرتموه بالكلية وعن الثانى ايضا من وجهين الاول ان قولنا فى اليوم انه متأخر عن الامس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد واليوم غير متأخر عن الغد بل المعنى بقولنا اليوم متأخر عن الامس هو انه لم يوجد حين كان الامس حاضرا ولفظه كان مشعرة بحصول الامس فى زمان مضى وان اليوم ما حصل معه فى ذلك الزمان وحينئذ يلزم ان يكون الزمان زمان آخر والثانى ان المعقول من تأخر اليوم عن الامس هو انه لم يوجد مع الامس لكن لا بد من البحث عن ماهية هذه المعية ولا يمكن ان يكون المرجع بها الى ذاتيهما لما بينا ان المعية اضافة عارضة لكل واحد منهما بالنسبة الى الآخر والعوارض متأخرة والمتأخر عن الشئ ليس عين ذلك الشئ فاذن المعقول من قولنا اليوم ما حصل مع الامس انه ما حصل فى الزمان الذى حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل ولا دافع لهذه الاشكالات الا ان يقال القبلية والبعدية والمعية لا يتوقف تحققها على وجود الزمان ومتى ثبت ذلك ظهر فساد حجتهم بالكلية واعلم ان الالزام الذى اورد فى تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض يمكن ايراده فى كون الزمان مع الحركة فانه يقال ان معية الحركة الى الزمان ليست نفس الزمان والحركة لما بينا ان المعية اضافة فتكون مغايرة ثم يعود البحث وههنا الزام آخر وهو ان الله تعالى سابق على العالم ويستحيل ان يكون سبقه عليه بالزمان والا لزم كونه تعالى زمانيا والزمان عند الشيخ من لواحق الحركة والتغير فيلزم كونه تعالى متحركا متغيرا وهو محال ولما ثبت ذلك ظهر انه لا يلزم من حصول هذا النوع من التقدم حصول الزمان فاما قوله فى آخر هذا الفصل وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير

ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتهما الى ذلك وكذلك القول فى الاخلاق التى هى مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور من حيث هى ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور فى انفسها او صدورها عن عللها انما هى شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر فى ماهيته عدم وجود او عدم كمال لوجود من حيث ان ذلك العدم غير لايق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هى موجودات بشرور انما هى شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية مقيسة الى افراد شخص معينة واما فى انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثانى ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التى لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثانى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التى لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللايقة بها الا و تكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة فى الحرارة الا و تكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لابد له من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهى قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المفضى لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا فى اجزاء

ان يتألف من غير منقسمات فالمراد منه بيان ان الامر الذي يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات لايجوز ان يكون
مؤلفا من امور غير منقسمة لان هذا امر مطابق للحركة والحركة منقسمة على ما مر بيانه في النمط الاول
والمطابق للمنقسم منقسم لان كل مايفرض له شيئا غير ﴿ ٣٤٠ ﴾ منقسم فالحركة الواقعة فيه

منقسمة ويكون احد نصفي الحركة سابقا على النصف الآخر فيكون تلك المدة ايضا منقسمة وقد فرضناها غير منقسمة هذا خلف * المسألة الثالثة * في بيان ان الزمان هو مقدار الحركة فصل واحد * اشارة * (ولان التجدد لايمكن الا مع تغير حال و تغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغيير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لاسيما مايمكن فيه ان يتصل ولاينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لامن جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان) * التفسير * لما اثبت ان كل حادث فهو مسبوق بالزمان واثبت انه لايجوز ان يكون الزمان مؤلفا من امور غير منقسمة اراد في هذا الفصل ان يتكلم في ماهيته وان يبين انه مقدار الحركة لانه متى ثبت له ذلك لزم من قدم الزمان قدم الحركة ويلزم من قدم الحركة قدم الجسم وبيان ان الزمان هو مقدار الحركة مبني على امرين احدهما ان الزمان مفتقر الى الحركة والمادة وثانيهما انه مقدار اما الاول فالدليل عليه انا انما اثبتنا الزمان

لانه لما كان عدم الحادث كان قبل وجوده وكانت هذه القبلية والبعدية امورا وجودية ﴿ تشيلات ﴾
لاجرم افتقرنا الى اثبات شيء يلحقه لذاته هذه القبليات والبعديات واذا كان كذلك كان الذي هو قبل لذاته
لايبقى مع ماهو بعد لذاته ولذلك فان شيئا من اجزاء الزمان لايستقر ولايبقى مع الجزء الآخر واذا كان كذلك

العناصر و بعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي تكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ماليس بشر فغير موجود لان الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لامحالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات الحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله وفي اوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لامن حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي تعرض له بسبب قوته الحيوانيتين وتضره في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ماينسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لايمكن غناها الا ان تكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لامن حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لايمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لايستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او نفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لايكون السؤال لم عن افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملازمة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم

كانت اجزاء الزمان متجددة متغيرة وكل متجدد فلا بد له من مادة اى لا بد له من شئ يوجد فيه قوة ذلك التغير اى امكان وجود ذلك التغير على ما سيأتى بيانه فى الفصل الذى يأتى بعد هذا الفصل ثم ان حصول الزمان فى المادة ليس الا بواسطة

الحركة لان القبلية والبعدية لا يحصلان الا عند حصول التغير فان الشئ الواحد يستحيل ان يكون قبل نفسه فظهر ان الزمان متعلق بالحركة وبالمادة والمادات الادلة المذكورة فى الفصل السالف على ان الزمان يستحيل ان يكون له بداية ونهاية فوجب ان يكون الحركة الحاصلة له ازلية وابدية وهذه الحركة ليست الا الوضعية كما سيأتى بيانه فى النمط السادس حيث تبين ان كل حركة مستقيمة فهى منتهية الى سكون وانقطاع واما انه من مقولة الكم فلانه يحصل لذاته التقدير فان السنة الماضية والشهر الماضى كل واحد منهما قبل هذا اليوم لكن قبلية السنة الماضية بمدة اطول من قبلية الشهر الماضى وكل ما كان كذلك فهو كم فالزمان كم واذا ثبت انه اما ان يكون كما منفصلا وهو باطل لما مر فى الفصل السالف انه لا يجوز ان يكون مؤلفا من امور غير منقسمة والكم المنفصل مؤلف من الوحدات واما ان يكون كما متصلا وهو المطلوب وحينئذ نقول فى تعريف الزمان انه كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان واما كونه كمية الحركة فقد ظهر واما قوله لا من جهة المسافة بل من جهة كذا فلان الحركة يعرض لها التقدم والتأخر من وجهين احدهما لاجل المسافة وذلك لان الحركة اذا ابتدأت من موضع الى موضع فالجزء الذى وقع من الحركة فى السير الاول ميلا من المسافة قبل الجزء الواقع منها فى السير الثانى وهلم جرا الى هذا الترتيب فهذا نوع من القبلية والبعدية عرض لاجزاء الحركات لسبب تقدم بعض اجزاء المسافة على البعض وما بينهما لا لاجل المسافة فان الجزء الواقع من الحركة فى الساعة الاولى قبل

تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشئ الذى يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون فى وجوه استعمالاتهم وبالخصوص ما يدخل فى تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلى غاية ما فى الباب انه مبنى على معرفة وجوه الاستعمال التى لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودى وان الخير هو اعادم الالم يعنى السلامة واما ضده يعنى اللذة واطال كلامه فى بيان ان الآلام فى الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضى كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا تخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو ينفى القول بتقابل الشر فدون خوضهم فى ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيقه ماض كاف فيه * وهم وتنبيه * (واعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان احوال البدن فى هيئة ثلثة حال البالغ فى الجمال والصحة وحال من ليس بالغ فيهما وحال القبيح والمسقام والسقيم والاول والثانى يتنا لان من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس فى هيئاتها ثلثة حال البالغ فى فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى فى السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما فى المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة المضارة فى المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع فى المعاد الا انه فى جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى فى الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وفرة) لما كان قوى الانسان التى بحسبها تصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضدادها ينبغى ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعنى الجهل

الجزء الواقع منها فى الساعة الثانية فههنا اجزاء المسافة متقدم بعضها على البعض واجزاء الزمان ايضا متقدم بعضها على البعض لكن الفرق ان الجزء المتقدم من المسافة يوجد مع الجزء المتأخر عنه واما الجزء المتقدم من الزمان فانه لايوجد مع المتأخر عنه واذا عرفت ذلك ظهر لذلك معنى قوله

لامن جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لايجتمعان فان الزمان له لاحق وهو التقدم والتأخر اللذان لايجتمعان فاذا عرفنا الزمان بهذا اللازم الظاهر البين كان ذلك رسما جيدا فاعلم ان لنا على قولهم الزمان من عوارض الحركات اشكالات قوية ذكرناها فى كتاب الملخص * المسئلة الرابعة * فى ان كل محدث مسبوق بمادة فصل واحد * اشارة * (كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والالكان اذا قيل فى المحال انه غيرمقدور عليه لانه غير ممكن فى نفسه فقد قيل انه غيرمقدور عليه لانه غيرمقدور عليه اوانه غير ممكن فى نفسه لانه غير ممكن فى نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لافى موضوع بل هو اضافى فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع * التفسير * المقصود من هذا الفصل بيان ان كل حادث له مادة سابقة عليه و بيانه ان كل حادث فقد كان قبل حدوثه ممكن الوجود لانه لو لم يكن ممكنا لكان اما ان يكون ممتنعا او واجبا ومحال ان يكون ممتنعا لان الممتنع لذاته لاينقلب ممكنا لذاته ولو جاز ذلك لارتفع الامان عن القضايا العقلية ولجاز ان ينقلب جميع الممكنات واجبة و بالعكس ومحال ان يكون واجبا لذاته والا لكان موجودا قبل ان كان موجودا هذا خلف ولما بطل القول بالامتناع الذاتى والوجوب الذاتى تعين القول بالامكان فثبت ان كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود ثم نقول الامكان اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا

وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لاسيما فى الآجل وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الانسان الذى هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذى هو ضد اليقين اعنى الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشى هو الجهل البسيط الذى لايضر فى المعاد كثير ضرر وكذلك فى القوتين الاخيرتين فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشى هو الاخلاق الخالية عن غايتى الفضل والرذالة وشبه النفوس فى هذه الاحوال بالابدان فى الجمال والصحة الغايتين او فى القبح والمرض الغايتين او فى الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجئ بيانه وهو معنى قوله واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى فى الاخرة يقال هو عرضة الشئ وعرضة للشئ اذا كان منتصبا للشئ لايتعرض ذلك الشئ لغيره وباقى عباراته واضحة ❊ تنبيه * (لايقعن عندك ان السعادة فى الآخرة نوع واحد ولايقعن عندك ان السعادة لاتنال اصلا الا بالاستكمال فى العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولايقعن عندك ان تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذالة وحد منه وذلك فى اقل اشخاص الناس ولاتصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان) يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة اى قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اى يتمسك به لئلا يسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذالة دال على ان ماعداهما لايقتضيان شقاوة منقطعة اولايقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل (ورحمتى وسعت كل شئ فسأكتبها للذين يتقون) فان فيه مايدل على شمولها للعموم وعلى تخصيص ما لاهل الطرف الاشرف بها ❊ وهم وتنبيه * (اولعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثانى عن

لاجاز ان يكون عدميا لانه لافرق بين قولنا ليس للشئ امكان وبين قولنا امكان عدمى الذو كان بينهما فرق لزم وقوع الفرق فى الامور العدمية وذلك محال لان الفرق والامتياز لايحصل لان الاعندا ختصاص كل واحد من تلك الامور المتمايزة لخصة بها امتاز عن الآخر ولامعنى للوجود الا ماكان كذلك فيلزم انقلاب المعدوم موجودا وذلك محال . اذاثبت ان كل محدث مسبوق بالامكان وثبت ان الامكان امر ثبوتى فنقول هذا الامر الثبوتى لايخلو اما ان يكون عبارة عن مجرد اقتدار القادر عليه واما ان لايكون كذلك والاول باطل لانا نعلل صحة الاقتدار على الشئ بكونه ممكنا فانا نقول هذا الشئ ممكن فيصح ان يكون مقدورا وهذا ممتنع فلايصح ان يكون مقدورا فاذا عللنا صحة الاقتدار بالامكان وجب ان يكون الامكان العائد الى المقدور مغايرا لصحة اقتدار القادر عليه لان المعلل بالشئ مغاير لذلك الشئ لامحالة فثبت ان الامكان امر ثبوتى عائد الى المقدور وهو اما ان يكون جوهرا قائما بنفسه اولايكون كذلك والاول باطل لان الامكان حالة اضافية فلا يعقل كونه موجودا قائما بنفسه فاذن لابد وان يكون صفة فلابد لها من محل فاذن كل محدث فلابد وان يوجد قبل وجوده شئ يحل فيه امكان وجوده وذلك الشئ هو مادة الشئ وهيولاه كالطين الذى يوجد فيه امكان حدوث الكوز ثم هذه المادة ان كانت حادثة كان الكلام فيها كالكلام فى الاول ولزم التسلسل وان لم تكن حادثة كانت قديمة فثبت ان كل حادث فهو مسبوق بامكان سابق عليه وبمادة موصوفة بذلك الامكان وان تلك المادة قديمة وللقائل ان يقول لانسلم ان كل محدث فهو مسبوق بالامكان قوله لانه قبل حدوثه اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا قلنا انه قبل حدوثه ليس بشئ معين حتى يحكم عليه بانه اما هذا او ذاك بل هو نفى محض وعدم صرف وليس له تعين ولاتميز وقولنا ليس له تعين وان كان فيه نوع مناقضة من حيث انا حكمنا عليه على التعين

لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان تلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم فى اصل وضعه ممالبس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لايق بالجود على ما بينا) وهذا الفصل غنى عن الشرح * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ماساق اليه الاحوال الماضية التى لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذى يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا فى الاسباب التى تحدث فتنفع فى الاكثر والتصديق تأكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لولم يكن هنالك الاجانب المبتلى بالقدر ولم يكن فى المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لايلتفت لفت الجزئى لاجل الكلى كما لايلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو يولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما مايورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التى جمع عليها ارتياد المصالح واسل فيها مايصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقايق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات فى موضعها) تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات فى العالم العقلى ولوجوب حدوث مايحدث منها فى هذا العالم مطابقا لما تمثل هنالك فلم يعاقب الانسان على شئ يصدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب

تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يذمها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكأنها يكون من داخل ذاتها * وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة * لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما وصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج فحديث آخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما فهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لاصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى او حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال بانابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات

بانه ليس له تعين ولكن ذلك لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق فنسلم بالضرورة ان قبل حدوث الشيء ليس هناك امر متعين متميز بل ليس الا النفي الصرف واذا كان كذلك كان القول بانه اما ان يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا فاسدا لان الحكم يستدعي محكوما عليه فاذا لم يكن هناك محكوم عليه اصلا استحال الحكم وهذا الكلام متين لولا انه معارض بانا نصف الشيء قبل حدوثه بانه مقدور القادر وانه ايضا في نفسه متميز عن العدم فلو لا تميزه لما صح ذلك ولكن يمكن معارضة هذه المعارضة بالممتنع فانه متميز عن الممكن وذلك لا يستدعي كونه في نفسه شيئا ثابتا موصوفا بصفة فكذا هذا ثم لئن ساعدنا على انه قبل الحدوث ممكن لكن لم قلتم ان الامكان صفة ثبوتية والذي يدل على انه لا يمكن ان يكون وصفا ثبوتيا امور فالاول انه لو كان امرا ثبوتيا لكان اما ان يكون واجبا او ممكنا والاول باطل لانه وصف غير مستقل في نفسه فلا يكون واجبا لذاته ولانه لو كان واجبا لذاته ووجود الصفة مشروط بوجود الموصوف لكان وجود الممكن شرطا فيما هو موجود لذاته وما كان شرطا للشيء الواجب بذاته اولى بان يكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا هذا خلف واما ان كان الامكان ممكنا لذاته لزم التسلسل لا يقال لم لا يجوز ان يكون كون الامكان ممكنا نفس ذاته فتسقط التسلسل لانا نقول هذا الاحتمال محال لان امكان الشيء وصف عارض لماهية الشيء بالنسبة الى وجوده والعارض متاخر والمتأخر مغاير فيكون الامكان ممكنا مغايرا لذاته لا محالة وحينئذ يعود الاشكال الثاني وهو ان الامكان لو كان وصفا ثبوتيا لكان اما ان يكون حالا فيه او في غيره ومحال ان يكون حالا فيه لان الشيء قبل حدوثه غير موجود والمعدوم لا يكون محلا للموجود ومحال ان يكون حالا في غيره لان وصف الشيء نعت له ونعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره ولو عقل ذلك لعقل ان يكون الحركة

حالة فى محل ويكون الموصوف بها محلا آخر وذلك محال الثالث وهوان الامكان صفة اضافية عارضة لحقيقة الشئ بالنسبة الى وجوده وشرط وجود الاضافة وجود المضافين فلو كان الامكان وصفا ثبوتيا لكان شرط ثبوته ثبوت الماهية وثبوت

الوجود فيلزم ان يكون وجود الممكن متقدما على امكانه فيكون ما بالغير اقدم مما بالذات هذا خلف واعلم ان صريح العقل ما قضى بوجود الامكان فى الخارج لكنه قضى بامكان الوجود فى الخارج والذى ذكره من انه لا فرق من عدم الامكان وامكان العدم والالزم وقوع التفرقة فى العدمات فهو منقوض بالامتناع ولانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدمات من البعض فان عدم السبب والشرط يقتضى عدم المسبب والمشروط وعدم المسبب والمشروط لا يقتضى عدم السبب والشرط ولولا التميز فى العدمات والا لما عقل ذلك ثم لئن سلمنا كون الامكان امرا وجوديا وانه يلزم افتقاره الى المادة ولكنه منقوض على اصولهم بالعقول المفارقة والنفوس الناطقة فانها ممكنة الوجود وامكانها غنى عن الهيولى وكذا الهيولى ممكنة لذاتها ولا حاجة بها الى هيولى اخرى فكذلك ههنا لا يقال هذه الاشياء امكاناتها حاصلة فيها لانها ازلية واما الحوادث فانها معدومة قبل حدوثها فلا يمكن ان يكون امكاناتها حاصلة فيها لانا نقول لو كان الامر كما قلتموه لكانت امكاناتها مفتقرة اليها والشئ لا يتصف بصفة موجودة الا بعد دخوله فى الوجود فيكون وجودها شرطا فى اتصافها بتلك الامكانات لكن اتصافها بتلك الامكانات ليس بالفاعل

بل بذواتها وما كان شرطا للامر اللازم للشئ لذاته كان اولى ان يكون لازما لذاته فيكون وجود هذه الاشياء لازما لذواتها من حيث هى هى فتكون واجبة فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف لا يقال انا لا ندعى ان الامكان اللازم لماهيات الممكنات مفتقرة الى المادة بل نقول كل

ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعنى الاشخاص الانسانية على ما مر فى المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبنى على وجوب التخويف فكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف فيكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة فى بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يمشى على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر فى الوجود الا الله والجواب الذى ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف فى الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافى كونه من القدر لان جميع ما فى القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام فى القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى الثانى ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية فى هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم ❊ النمط الثامن ❊ (فى البهجة والسعادة) البهجة السرور والمسرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التى تكون او تحصل لذوى الخير والكمال من جهة الخير والكمال * وهم وتنبيه ❊ (انه قد سبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هى الحسية وان ما عداها

حادث فالم يصر اولى بالوجود لم يوجد لانه اولى على ما كان عليه من قبل الاستواء فى الوجود والعدم كان وقوعه فى هذا الوقت
دون ما قبله وما بعده ترجيحا لاحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح وانه محال فيثبت انه لا يحدث الشئ الا اذا صار قبل
ذلك اولى بالوجود ولا يصير اولى بالوجود الا اذا كان له مادة

لانا نقول المقدمتان ممنوع ان
فلسنا نسلم انه لا يدخل فى الوجود الا اذا صار قبل ذلك اولى بالوجود والذى يحقق هذا الكلام ان هذه الاولوية اما ان تكون حاصلة عند حدوث الحادث او سابقة عليه فان كان الاول كان الكلام فى حدوث تلك الاولوية كالكلام فى الحادث الاول فيفضى الى علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال وان كان الثانى فهو محال لان حدوث الحادث اما ان يكون مفتقرا الى وجود تلك الاولوية فحينئذ يجب حصولها معه لا سابقا عليه هذا خلف او الى عدمه لكن عدمه كان حاصلا قبل ذلك بمدة مديدة فكان يجب حدوث الحادث قبل ان حدث بمدة مديدة هذا خلف ثم لئن وقعت المساعدة على انه لا بد من حدوث هذه الاولوية لكن لا نسلم ان حدوث الاولوية لا يحصل الا بالمادة فلئن عادوا الى ان هذه الاولوية صفة وجودية فافتقرت الى مادة عدنا نحن ايضا الى الوجوه المذكورة فى بيان ان الامكان لا يجوز ان يكون وصفا ثبوتيا * المسئلة الخامسة * فى ان كل ممكن محدث بالذات فصل واحد * تنبيه * (الشئ يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا فى الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل

اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر فى الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا الى الآخر وهذا مثل ما يقول حركت يدى فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول

لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجرى مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو فى امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه فى صحبة حشمه فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجات العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك فى العاقل فقط بل وفى العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية) اقول العطب الهلاك واقتحم اى دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هى اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هى المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ فى هذا الفصل على وجود لذات باطنة هى اقوى من الحسية الظاهرة او وجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت فى امر خسيس ربما يؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة

... حركت يدي او ثم حركت يدي وان كانا في الزمان معا فهذه بعدية في الذات ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي)

ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات تنضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ماهو آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر الذ فتنتجان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان من سائر الحيوانات مايشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ماسيأتي * تذنيب * (فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يامسكين لعل الحال للملائكة ومافوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها) القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ماذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة ومافوقها وبين حال الانعام ومايجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية * تنبيه * (ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة وشر) يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى

* لتفسير * المطلوب من هذا الفصل بيان الحدوث الذي للممكنات لكنه قبل الخوض فيه بين حقيقة كون الشيء بعد غيره بالذات واعلم ان الشيء قد يكون بعد غيره بالزمان والمكان وهما مشهوران وقد يكون بعد غيره بالذات ومثل هذا البعد قد يمكن وجوده مع القبل في زمان واحد ثم هذا على قسمين احدهما ان يكون القبلية علة للبعدية كحركة اليد فانها علة لحركة الكم والثاني ان لا يكون كذلك كالواحد فانه متقدم على الاثنين وان لم يكن علة له ولقائل ان يقول ان كان المراد بتقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه فذلك حق لكنه كلام لا فائدة فيه لانه لا معنى لكونه علة له الا كونه مؤثرا فيه فاذا قلنا العلة متقدمة على المعلول وعنينا بالتقدم التأثير كان معنى الكلام ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه فيكون معنى الموضوع ومعنى المحمول واحدا وذلك هذر لا فائدة فيه وان كان المراد بالتقدم امرا وراء التأثير فلا بد من افادة تصور ذلك الامر اولا ثم من اقامة الدلالة على التصديق به وحاصل كلام الشيخ في بيان هذا التقدم امر ان احدهما ان الشيء اذا كان علة لشيء فالوجود ماوصل الى المعلول الا بعد وصوله الى العلة ومروره بها واما في جانب المعلول

فليس كذلك وذلك يقتضي تقدم العلة على المعلول وثانيهما انه يقال في المشهور اني حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح وذلك يدل على التقدم واعلم ان الاول ضعيف جدا لان قولنا الوجود مر بالعلة ثم وصل الى المعلول كلام مجازي لا محالة فان كان المراد منه ان ذات العلة مؤثرة في المعلول فهذا مسلم لكنا بينا ان ذلك لا يقتضي

التقدم وان كان المراد شيئا آخر فلابد من بيانه فان الرد والقبول لايمكن الابعد التصور والثاني ايضا ضعيف لانه تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك وبتقدير صحته فلسنا نسلم ان اهل العرف تصوروا من ذلك الان حركة اليد مؤثرة في حركة المفتاح فان ادعيت انهم ارادوا بهذه

الصيغة امرا ورآء التأثير فهو ممنوع ولابد من الدلالة عليه ثم انه بعد تقرير القبلية بالذات شرع في بيان ان كل ممكن محدث فان وجوده بعد عدمه بعدية بالذات لان الامر الذي يكون للشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لابالزمان وكل ماكان موجودا بغيره فانه يستحق العدم لوانفرد اولايكون له وجود لوانفرد وهذا يقتضي تقدم لاكونه على كونه تقدما بالذات وهذا هو الحدوث الذاتي ولقائل ان يقول تقدم عدم الممكن على وجوده ليس بالعلية بل ان كان ولابد فبوجه آخر والذي اورده في اول هذا الفصل انما هو بيان التقدم بالعلية فاذن ما اورده قبل الشروع في المقصود غير منتفع به فيه والذي ينتفع به فيه هو القبلية الذاتية لاعلى سبيل العلية كما بينه وماذكر فكان الكلام مستدركا من هذا الوجه ثم لئن تنزلنا عن هذا المقام فنقول لاننازع في ان ماللشيء من ذاته قبل ماله من غيره قبلية بالذات لكن لانسلم ان الممكن يستحق العدم من ذاته فان الذي يستحق العدم من ذاته يكون ممتنعا لذاته والممكن لذاته لايكون ممتنعا لذاته بل الممكن يصدق عليه انه لايستحق الوجود من ذاته لكن لايصدق عليه انه يستحق اللاوجود من ذاته والفرق بين استحقاق الوجود وبين استحقاق الا وجود ظاهر واذا ظهر فساد قولكم الممكن يستحق العدم

من ذاته لم يمكنكم ان تثبتوا ان عدمه قبل وجوده بالذات وقول الشيخ انه يستحق العدم لوانفرد اولايكون له وجود لوانفرد فيه مغالطة لانه ان اردنا بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن وجود علته

الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة ثم منها النفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقدم شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لايكون الابحصول ذاته واللذة لاتتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لايدل على الادراك الابالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالاخص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ماهو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لايعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لايكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له اويليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لامحالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ماذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة ومايشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لايحس به فان فسروا الخير باللذة اومايكون وسيلة اليها على ماهو المشهور رجع التعريف الى قولنا

اللذة هي ادراك اللذة اومايكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسروه
بحصول شئ لشئ من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه
ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال
والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غنى عن التعريف واقول
ماذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك
والوجه في ذكر ماهيـة اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف
ماذكرناه في باب الادراكات بعينه * قوله * (وقد تختلف الخير والشر بحسب
القياس فالشئ الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملايم والملبس الملايم
والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار
فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد
والكرامة وبالجملة فان هم ذوى العقول في ذلك مختلفة) مراده بيان
ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لايعقل
الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى القوى الثلثة التي يتعلق
الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير
العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند
كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه
متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات
نيل الشكر ووفور المدح والحمد الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة
سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها باختلاف احوال تلك
القوى واما العقلي الصرف فلا يختلف البتة * قوله * (وكل خير
بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده
الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك له من حيث
هو كذلك) اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف
الى شئ هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشئ باستعداده الاول
والشئ لايقصد شيئا ولايميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ موثرا بالقياس
اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كامر
واما قوله باستعداده الاول ففائدته ان الشئ قد يكون له استعدادان
احدهما يطرؤ على الآخر ولا يكون الشئ الذي ينحوه ذلك الشئ
باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك
الاستعداد الطارى كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل

وعدم علته فلانسلم انه في هذه الحالة يستحق العدم لذاته اذ لو كان كذلك لكان ممتنعا لاممكنا وان اراد بالانفراد
اعتبار ذاته مع عدم علة وجوده ففي هذه الحالة لاشك انه يستحق العدم لكن لا لذاته بل لعدم علة وجوده
فان علة عدم المعلول عدم علة وجوده عندهم واذا كان وجود المعلول لاجل وجود تلك العلة
وعدمه لاجل عدمها كان كل
واحد منهما حاصلا للشئ من غيره
وعلى هذا التقدير لايظهر للعدم
تقدم اصلا على الوجود واعلم انا
ان اردنا اصلاح هذه الحجة قلنا
الممكن لذاته يقتضي ان لايكون مستحقا
للوجود والعدم من ذاته فهذه
اللااستحقاقية مستحقة لذاته فيكون
لها تقدم على استحقاق الوجود
والعدم وحينئذ يحصل منه الحدوث
الذاتي ولنرجع الى تفسير المتن واعلم
ان من اول الفصل الى قوله ثم انت
تعلم ان حال الشئ الذي يكون للشئ
في اعتبار ذاته في بيان ماهية البعدية
الذاتية ومنه الى آخر الفصل في بيان
ان كل ممكن محدث بالذات فاما قوله
الشئ يكون بعد الشئ من وجوه
كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية
فمعناه ظاهر واما قوله وانما يحتاج
الآن من الجملة الى مايكون باستحقاق
الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان
معا وذلك اذا كان وجود هذا
عن آخر ووجود الآخر ليس عنه
فاعلم ان معناه ان القبلية الحاصلة
بالزمان والمكان غير واجبة لان الذي
وجد في الزمان المتقدم كان يصح
حصوله في الزمان المتأخر وبالعكس
وكذا القول في القبلية بالمكان
واما القبلية الواجبة فهي ان تكون
وجود هذا عن ذلك ووجود
ذلك ليس عن هذا فهذا الكلام ليس يشعر بان القبلية الواجبة لاتتحقق الا مع العلية وفيه نظر كما بيناه او يحمل قوله
وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه لا على معنى العلية بل على معنى اعم منهما بحيث يندرج فيه تقدم
الواحد على الاثنين واما قوله فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه

الحصول واما الآخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه و بين يصل الى ذلك الا مارا على الآخر فاعلم ان المراد منه ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده واما المعلول فليس بمتوسط بين ذات العلة

ووجودها واما قوله وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح الى قوله فهذه بعدية بالذات فالمراد منه الحجة الثانية واما قوله ثم انت تعلم ان حال الشئ الذي يكون للشئ باعتبار ذاته قبل حاله من غيره قبلية بالذات فمعناه ظاهر واما قوله وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد اولا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاعلم ان معناه ظاهر وقد عرفت ما في هذه المقدمة من الاشكال واما قوله فان لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث الذاتي معناه انه يلزم من المقدمتين المذكورتين ان اللاكون متقدم على الكون اى العدم متقدم على الوجود تقدما بالذات وهو المطلوب ❊ المسئلة السادسة ❊ في ان العلة متى كانت مستجمعة جميع الامور المعتبرة في عليتها فانه يستحيل تخلف المعلول عنها فصل واحد ❊ تنبيه ❊ (وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج الى ان يكون من خارج لها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت

ثم اذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة الى آخره لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراكه من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط مبني عليه ❊ وهم وتنبيه ❊ (ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض الوصب يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية مفاوضة غير خفي التدريج لذة عظيمة) الوصب المرض الطويل يقال وصب الشئ اى دام ومنه قوله تعالى (وله الدين واصبا) والثؤوب الرجوع الى الشئ بعد الذهاب عنه والمفاوضة الاخذ على غرة والغرض من هذا الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استقرار المحسوسات تذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضي للادراك يلتذ بهما لذة جدا ❊ تنبيه ❊ (واللذيذ قد يصل فيكرهه كراهية بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهيه اشتهاء سابقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به بالحس من حيث هو خير) قول لما كان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا نقضا مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم

حاجة الآدمي الى الصيف او الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل سواء كان ذاتها على تلك الحالة او لم يكن موجودا اصلا فاذا لم يكن شئ معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس

لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة اوارادة جازمة
اوغير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه ابدا
او وقتا ما كان وقتا ما واذا جاز ان يكون شئ متشابه الحال فى كل شئ وله معلول

وتنبه بخلاف الاول * تنبيه * (اذا اردنا ان نستظهر فى البيان
مع غنساء ماسلف عنه اذا تلطف لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة هى ادراك
كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما
فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف
الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلى جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد
منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتاذى بتأخرماهوالآن يكرهه)
عاف الطعام اى كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور
للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال
ولا شاغل ولا مضاد للمدرك اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل
سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع من الالتذاذ بالطعام والمضاد
كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقى ظاهر
* تنبيه * (وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة المدركة
ساقطة كما فى قرب الموت من المرضى اومعوقة كما فى الخدر فلا يتألم به
فاذا انبعثت القوة او زال العايق عظم الالم) يريد ان ينبه على حال الالم
ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك
به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر
* تنبيه * (انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى
الذى يسمى ذوقا جاز ان لا تجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت
اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة كان فى الجواز
ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خاصة عند لذة الجماع
ومثال الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) يريد بيان
ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب
الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب
الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها
العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بهما والعلم بما من شانه
ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل
مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ
فى ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل
المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا وبقابله المقاساة والشيخ استعمل

لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم
هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم
فلا مضايقة فى الاسماء بعد ظهور
المعنى) * التفسير * اقول وجود
المعلول مفتقر الى ان تحصل العلة
مستجمعة جميع الامور التى لا يتم عليته
بالفعل الا معها وتلك الامور اما
ان تكون صفات عائدة الى ذات العلة
كحصول الطبيعة الموجبة والارادة
الجازمة وغيرهما واما ان تكون
خارجة عن ذاتها وذكر من تلك
الامور ههنا ستة اشياء احدها
الآلة مثل حاجة النجار اليها والثانى
المادة مثل حاجة النجار الى الخشب
والثالث المعاون مثل حاجة النشار
الى نشار آخر ورابعها الوقت
مثل حاجة الآدمى الى الصيف
فان كثيرا من الافعال لا يمكنه
الاشتغال بها الا فى هذا الوقت لاسيما
اتخاذ الاديم واصلاحها وخامسها
حصول الداعى مثل حاجة الاكل
الى الجوع الذى هو شهوة الاكل
وسادسها زوال المانع مثل حاجة
الغسال الى زوال الدجن قال صاحب
الصحاح الدجن بالكسر الغيم اليابس
وقد دجن يومنا يدجن بالضم دجنا
ودجونا والدجن المطر الكبير وسحابة
داجنة ولقائل ان يقول انكم جعلتم زوال
المانع جزأ من العلة من حيث انها
علة بالفعل وذلك خطأ لان زوال

المانع قيد عدمى والقيد العدمى لا يجوز ان يكون جزأ من علة الشئ الموجود اذ لو جاز ان يكون العدم
جزأ من علة الوجود لجاز ايضا ان يكون علة مستقلة للوجود وفساد ذلك لا يخفى ثم قال واما عدم المعلول
فانه متعلق بان لا يوجد العلة مع جميع الامور المعتبرة فى عليتها اما لان شيئا من هذه الاحوال والشرائط يختل

وان كانت ذاته موجودة واما لان ذاته قد عدمت وفنيت واذا عرفت ذلك فنقول اذا وجدت ذات العلة مع كل الجهات المعتبرة فى العلية وجب حصول المعلول معها وان لم يوجد وجب عدمه واى القسمين فرض ابدا كان المعلول ايضا ابدا او ايهما فرض وقتا ما كان بازائه من المعلول ايضا كذلك واذا فرضنا شيئا متشابه الحال فى جميع هذه الامور ممتنع التغير وله معلول وجب ان يجب ذلك المعلول عنه ابدا لان جميع الجهات المعتبرة فى عليتها اذا كانت حاصلة بالفعل وهو ممتنع التغير وثبت ان ثبوت المعلول على العلة واجب لزم لدوام تلك العلة دوام ذلك المعلول ثم قال بعد ذلك فان لم يسم هذا المعلول مفعولا لاجل انه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة فى الالفاظ بعد ظهور المعانى واعلم ان الغرض من هذا الفصل التنبيه على الحجة التى لا يزال القائلون بالقدم يتمسكون بها ويعولون عليها وهى ان الامور التى بها تتم موثرية البارى تعالى فى العالم اما ان يكون باسرها ازلية اولا يكون والثانى باطل اذ لو كان شئ منها حادثا لافتقر حدوثه الى موثر آخر والكلام فى كونه موثرا فى ذلك الآخر كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل وهو محال فاذن كل الامور المعتبرة فى موثرية الله تعالى فى العالم ازلية وايضا فالظاهر ان المؤثر متى حصل مستجمعا جميع الامور المعتبرة فى المؤثرية وجب ترتب الاثر عليه لانه لو جاز تخلف الاثر عنه كان صدور الاثر عن العلة المستجمعة لجميع تلك الامور المعتبرة فى المؤثرية ولا صدوره عنها على السواء ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على اللاصدور الا لمرجح آخر فلم يكن جميع الامور المعتبرة فى المؤثرية حاصلا قبل حصول هذا الزائد وكنا فرضنا ان الامر كذلك هذا خلف ﴿ اليقظة ﴾ واذا ثبت المقدمتان لزم من قدم البارى تعالى قدم افعاله فهذا تحرير هذه الحجة ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يلزم فى الموجب بالذات اما الفاعل المختار فلا لاحتمال ان يقال انه كان فى الازل مريدا احداث العالم فى وقت

لفظة الذوق ههنا فى جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضى تكرارا فى المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجرى مجراهما داخل فى مفهوم اللذة كما مر ﴿ تنبيه ﴾ (كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لاشك فى ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل فى المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيوانى والادراك العقلى خائض الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله وعدد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى والحسية محصورة فى قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين) يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيرى يحصل لمدرك ما كان كل مستلذ به اى كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل لمدرك ما وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هى شئ حلو او كانت حادثة فى العضو لا عن سبب خارج فان كليهما فى افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة

دون وقت فاذا قال الفاعل اراد احداثه في ذلك الوقت دون ما قبله اوما بعده كان الكلام فيه طويلا وهو مذكور
في سائر كتبنا على وجه الاستقصاء * المسئلة السابعة *(في تفسير لفظ الابداع فصل واحد) * تنبيه * (الابداع
هو ان يكون من الشيء ﴿ ٣٥٣ ﴾ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة اوآلة اوزمان

وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط) والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث * التفسير * (اقول هذا الفصل مشتمل على مطالب ثلثة احدها تفسير لفظ الابداع وهو ان لا يتوقف صدور المعلول عن العلة على توسط الآلة والزمان والمادة وثانيها ان كل ما يتقدمه عدم زماني فلابد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وقدمر الكلام في ذلك وثالثها ان الابداع اعلى رتبة من التكوين وهذه مسئلة خطابية وانما ذكر هذه المسئلة ليتبين ان كون البارى تعالى فاعلا للعالم مع كونه ازليا اجل واعلى مما اذا كان فاعلا له لو لم يكن ازليا * المسئلة الثامنة * في ان احد طرفي الممكن لا يترجح على الآخر الا لعلة وان حصوله واجب عند حصول العلة فصل واحد * تنبيه واشارة *(كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء او بسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا البين و يفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه

يجب عنه) * التفسير * ﴿ ٤٥ ﴾ اقول قال صاحب الصحاح قولهم فلان في هذا الامر جذع
اذا كان احد فيه جديدا واعلم ان هذا الفصل مشتمل على مطلوبين احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على
الآخر الا لمرجح فزعم كونها ضرورية غنية عن البرهان وثانيهما ان حصول المعلول عند حصول العلة التامة

اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنية كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره فيتذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة تتبعها لذات بحسبهما وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولاشك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه من الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينهما والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لهما اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح استند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك

واجب وهذه القضية برهانية فلاجرم سمى الفصل المشتمل عليهما بالتنبيه والاشارة اما التنبيه فلاجل الاول واما الاشارة فلاجل الثاني وانما افتقر الى هاتين المقدمتين لان العالم لو لم يكن صادرا عن الباري تعالى في الاول ثم صار صادرا عنه فلابد لذلك من علة اخرى فلا يكون

الباري تعالى مستقلا بالمؤثرية في الازل فلابد من ترتب الاثر عليه واعلم ان في المقدمة الثانية بحثا وهو ان الشيخ قال المعلول حين ما يصدر عن الله اما ان يقال صدر عنه مع انه وجب صدوره عنه او ما وجب صدوره عنه والاول هو المطلوب واما الثاني فانه يقتضي ان يكون صدوره عنه ممكنا اذ لا وجه للامتناع وحينئذ يعود المحال في طلب سبب الترجيح جذعا فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه قبل حضور هذا السبب كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السواء فلاجرم افتقر الى المرجح وبعد حضور هذا السبب صار الوجود اولى وارجح من العدم وان لم ينته الى حد الوجوب فلاجل حصول هذه الاولوية استغنى عن السبب الجديد ولاجل انه لم ينته الى حد الوجوب بقي في حد الامكان فنقول القول بهذه الاولوية باطل لانه مع حصول هذه الاولوية لاشك في امكان صدور المعلول عنه فان كان لاصدوره عنه محالا فهو القول بالوجوب وان لم يكن محالا كان الصدور واللاصدور مع حصول هذه الاولوية ممكنين فليفرضا واقعين حتى يحصل المعلول تارة مع هذه الاولوية ولا يحصل اخرى فيكون اختصاص احد زماني حصول هذه الاولوية بحصول المعلول دون الزمان الثاني ان كان لامر لم يكن الاولوية الحاصلة اولا كافية وان كان لا لامر كان اختصاص احد الزمانين ﴿ من ﴾ بالوقوع دون الزمان الآخر مع ان الاولوية بالنسبة اليهما على السواء ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح وهو محال فظهر بهذا بطلان القول بهذه الاولوية وثبت انه متى خرج عن حد التساوي

انه موضع علي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري اهي ادراك ملايم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشئ مانعا عن حصول شئ عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونقضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط والعالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الامسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم او منكح ما * تنبيه * (الآن اذا كنت في البدن وفي شواغله وعلائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب ولم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه) يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم

فلابد من الوصول الى الوجوب * المسئلة التاسعة * فى ان الواحد حقا لا يصدر عنه الا المعلول الواحد فصل واحد
* تنبيه * (مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها (ب) واذا كان الواحد يجب
عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفى المفهوم ومختلفى الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته
او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة) * التفسير * اقول تحرير هذه الحجة ان مفهوم انه صدر عن هذه العلة هذا مغاير لمفهوم انه صدر عنها ذلك فالمفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوم والآخر لازم فان كان الاول كانت الحقيقة مركبة لا بسيطة وان كان الثانى فاللوازم معلولة فيكون مفهوم انه صدر عنه هذا اللازم مغايرا لمفهوم انه صدر عنه ذلك اللازم ويعود الكلام الاول بعينه فيهما ويلزم اما التسلسل وهو محال او الانتهاء الى جزئين داخلين فى الحقيقة فيعود القسم الاول وان كان الثالث لزم منه تركب الماهية لان كل ما له جزء كانت ماهيته مركبة ولزم ايضا ان يكون المعلول واحدا لان الجزء لا يكون معلولا فيكون المعلول هو احدهما لا هما معا فهذه هى الحجة القوية فى هذه المسئلة وقد بينا ضعفها فى كتبنا من وجوه كثيرة ولنقنع ههنا منها بنكت قليلة فنقول ان مفهوم ان هذا الشئ ليس بحجر مغاير لمفهوم انه ليس بشجر فهذان المفهومان اما ان يكونا مقومين او لازمين او احدهما مقوم والآخر لازم ونسوق التقسيم المذكور بعينه حتى يلزم ان يقال البسيط لا يسلب عنه الا شئ واحد وذلك معلوم الفساد بالضرورة فلئن قالوا المفهومان انما اختلفا لتغاير المسلوبين لا لتغاير المسلوب عنه فنقول فلم لا يجوز ان يقال ههنا ايضا المفهومان انما اختلفا لتغاير النسبتين

من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر فى حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الى ان المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستقرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها * تنبيه * (واعلم ان هذه الشواغل التى هى كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها يكون كالآلام متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هى منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية) يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التى هى اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية والفاظه ظاهرة * تنبيه * (ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواشى غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب) يريد بيان مراتب الاشقياء ونقدم لذلك مقدمة وهى ان نقول فوات كمالات النفس يكون لامحالة لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون اما لامر عدمى كنقصان غريزة العقل او وجودى كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهى اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك فى كونها رذائل وهى اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذى يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذى ذكره الشيخ والذى يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذى صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا فى هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان

اعني نسبة العلة الى هذا المعلول والى ذلك المعلول وان كانت ذات العلة في نفسها بسيطة احدية وايضا فالمفهوم من كون هذا الرجل جالسا غير المفهوم من كونه قائما ونسوق التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الجالس غير القائم والمتكلم غير الساكت بالذات وكذلك المفهوم من كون الجوهر قابلا السواد غير المفهوم من كونه قابلا للحركة ونسوق التقسيم الى ان يلزم منه ان لا يقبل الشيء الواحد الا مقبولا واحدا وذلك باطل بالاتفاق ولا عذر عن هذه الاشياء الا ان يقال تغاير المفهوم انما حصل لاختلاف نسب القابل الى المقبولات واما الذات التي عرضت لها تلك النسب فهي واحدة فنقول نحن ايضا ههنا لم لا يجوز ان يكون الامر واقعا على هذا الوجه والعجب من الحكماء كيف قنعت نفوسهم في مثل هذه الاصول التي فرعوا عليها اشطرا من مباحثهم بهذه الحجة الضعيفة والخيال الواهي *المسألة العاشرة* في مذاهب اهل العالم في امكان العالم وحدوثه فصل واحد *اوهام وتنبيهات* (قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا الشيء المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى (لا احب الافلين) فان الهوى في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ﴿ العقائد ﴾ ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية

الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلاثة الباقية اعني النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيآت مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه وتختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين * تنبيه * (واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى من الخلاص من فطانة بتراء) يريد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به اولم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما وانها ان لم تكتسب الكمال فلا يخلو اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه اولم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء وسوؤهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم فهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال

منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لا جزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد

العقائد الباطلة عنها ايضا وحينئذ تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها انها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكأنها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها واما التي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها * تنبيه * (والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها) يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكأنهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول * تنبيه * (وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء) هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من هو ميسر له والفاظه غنية عن الشرح * تنبيه * (والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الابتة الاستيصال ومن كان باعثه طلب الجد

عدد ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم فهو لاء هؤلاء وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه ان تميز في العدم الصريح حال الاولى فيها به ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها ولا يجوز ان يسنح ارادة متجددة الا لداع ولا ان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن يتجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر تيسر اولامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معين او غير ذلك مما عد او كقبح كان يكون له او كان قد زال او عائق او غير ذلك كان فزال قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود لغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه واما كون غير المتناهي كلا موجودا ليكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطأ فليس اذا صح على كل واحد حكم صح

على كل حصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الاشياء بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يلزم ذلك كونها غير متناهية في العدم واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شيء منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الآخر كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفة لا جميعها والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن وكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان يتغير لفظها تغييرا لا يتغير به المعنى قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم عنها فيتبعها التغير فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا) * التفسير * اقول اهل العالم فريقان منهم من اثبت اكثر من واجب وجود واحد ومنهم ﴿ اعلى ﴾ من لم يقل الا بالواجب الواحد * اما الفريق الاول فقد تحزبوا الى ثلث فرق احدها الذين زعموا ان هذا العالم المحسوس واجب لذاته على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة قال الشيخ لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود

والمنافسة اقتحمه ما بلغه الغرض فهو بحسبه حان لدنه العارفين) يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالمهنة اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجع مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه اي من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يفتح الاباء ووصول التمام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه * تنبيه *

(واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين) لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعن ضده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه السلام (اكثر اهل الجنة البله) ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو

لم نجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى (لا احب الافلين) فان الهوى فى حظيرة الامكان اقول يجب علينا ان نذكر ههنا مايدل على امكان العالم فنقول الدليل على ان هذا العالم ليس بواجب لذاته ان الجسم مركب وكل مركب ممكن بيان الصغرى من ثلثة اوجه فالاول الجسم مركب من الهيولى والصورة على مامر والثانى الاجسام متشاركة فى الجسمية ومتباينة بخصوصياتها ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فخصوصية كل واحد واحد منها مركب مما به الاشتراك ومابه الامتياز والثالث كل جسم فانا نفرض فيه اجزاء حسية بحسب الانقسامات بيان الكبرى ان كل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وجزؤه غيره فكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن لايقال لم لايجوز ان يقال الجسم وان كان ممكنا لذاته لكنه واجب لوجوب اجزائه لانا نقول انا بينا تعلق كل واحد من اجزاء الجسم بعضها بالبعض اما فى الهيولى والصورة فقد مر الكلام فيه واما فى الاجزاء الجنسية والفصلية فهذا الكلام فيها ظاهر وكذا القول فى الاجزاء الجنسية الجهة الثانية الاجسام فيها كثرة وواجب الوجود ليس الا واحدا الجهة الثالثة الاجسام ماهياتها مغايرة لوجودها وكل ماكان كذلك كان ممكنا الجهة الرابعة الاجسام مفتقرة الى الاعراض وكل ما افتقر الى الغير فهو ممكن لذاته الجهة الخامسة وجود الاجسام زائد على ماهياتها وكل ماكان كذلك فهو ممكن هذا مجموع مايدل على ان الاجسام ممكنة وقد عرفت مافى كل واحد منها وعليه *الفرقة الثانية زعموا ان العالم له ذات وصفات اما الذات فهى الاجسام وهى واجبة لذواتها ومنهم من قال الذات هى الهيولى التى هى محل الجسمية وهى واجبة لذاتها واما الصفات وهى الشكل والمقدار والتحيز والحركة والسكون فكل ذلك من الممكنات وهذه المقالة ايضا باطلة بالادلة المذكورة على فساد المقالة الاولى

اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التى من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية اوحيوانية لانها لاتتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام اومدبرة لها فان هذا لايمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التى كانت معتقدة عنده وفى وهمه فان كان اعتقاده فى نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ماتخيلتها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولايكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذى لايشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ماذكره فى الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضى التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين ولى فى اكثر هذه المواضع نظر * قوله * (فاما التناسخ فى اجسام من جنس ماكانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد مايفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده فى مواضع اخر لنا) وهذا هو المذهب الثانى وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقال لما ثبت ان تهيأ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدنى يحدث فانما تحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسختها بدن كان للبدن المتناسخ نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هى التى تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشئ واحد يدبر بدنه و يتصرف فيه وان كان هناك نفس اخرى لايشعر الحيوان بها ولاهى بذاتها ولا تتصرف فى البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة

ثم الفرقة الثالثة زعموا ان هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته ولكن واجب الوجود مع ذلك اكثر من واحد ثم هؤلاء ايضا فرق منهم من اثبت الهين واجبين لذاتيهما احدهما خير والاخر شرير ومنهم من قال بخمسة اشياء واجبة لذواتها البارى والنفس والهيولى والدهر والخلاء وفساد

هذه الاقاويل واشباهها انما يظهر بالدلالة المذكورة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد واما القائلون بان واجب الوجود واحد فقد اختلفوا على قولين منهم من قال انه تعالى لم يكن في الازل فاعلا ثم صار فيما لا يزال فاعلا وهم المليون باسرهم ومنهم من قال انه كان في الازل فاعلا لهذا العالم وهم اكثر الفلاسفة ثم ذكر الشيخ من ادلة القائلين بان الحوادث الماضية بذاته ثلثة اوجه احدها انه لو لم يكن للحوادث الماضية بذاته لكان قد دخل ما لا نهاية له في الوجود وذلك محال فان كل ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما لا يتناهى لا يكون محصورا وثانيها انه لو لم يكن للحوادث الماضية اول لتوقف حدوث الحوادث اليومية على انقضاء الحوادث التي وجدت قبل ذلك فاذا كانت الحوادث التي انقضت قبل ذلك غير متناهية كان حدوث الحوادث اليومية متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له وما يتوقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له كان محالا ان يدخل في الوجود فوجب ان يكون حدوث الحوادث اليومية ممتنعا ولما لم يكن كذلك علمنا ان الحوادث الماضية متناهية وثالثها وهو ان كل وقت يتجدد فانه يزداد فيه عدد الحوادث الماضية وكل ما يتطرق اليه الزيادة والنقصان فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية ثم ان الشيخ بعد ﴿ بما ﴾ ان فرغ من الدلالة على ان الحوادث بذاته ذكر اقوال القائلين بحدوث العالم في ان الله تعالى لم لم يعدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه ولم يؤخره عنه وذكر من تلك الاقاويل ثلثة احدها قول المعتزلة الذين يقولون العالم

اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان تتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع و تتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض و بقاء البعض غير متصلة و يعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج و يعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يختص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن

بما نجده فى مواضع اخر لنا * اشارة * (اجل مبتهج بشئ هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذى هو برئ من طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل فى الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة فى الحس حتى يكون تمام التمثل الحسى للامر الحسى فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شئ ما واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره) لما فرغ عن بيان احوال النفوس فى المعاد وقد تقرر فيما مضى ان يتفرع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوى اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة فى ذلك فذكر انها مترتبة فى خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشئ لان كماله هو الكمال الحقيقى لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمى عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هى المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقى للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل فى عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شئ وبين انه عاشق لذاته

وجد حين كان اصلح لوجوده وثانيها قول الكعبى وطائفة اخرى انه لم يمكن وجوده الا حين وجد وهؤلاء لعلهم لا يقولون انه كان قبل ذلك ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا بل يقولون انه قبل حدوثه نفى محض وعدم صرف وليس له تخصص بالاغيار فيستحيل الحكم عليه بالامكان والامتناع وثالثها قول اكثر الفرق وهو انه لا يتعلق وجوده بحين وبشئ آخر بل بالفاعل ولا يسئل عما يفعل وبيانه هو ان الله تعالى فاعل مختار والفاعل المختار يمكنه ترجيح احد مقدوريه على الآخر لا لمرجح فان الهارب من السبع الضارى اذا عن له طريقان متساويان فى جميع الامور المعتبرة فانه لا بد ان تسلك احدهما لا لمرجح وكذلك العطشان جدا اذا خير بين قدحين من الماء متساويين من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا لمرجح وكذلك الجائع المخير بين رغيفين الى غير ذلك من الصور وههنا الاخذ و اما ان يمنع من امكان حصول التساوى وهو مكابرة او يقال عند حصول التساوى لا يختار احدهما بل يصبر حتى يموت جوعا وعطشا او يفترسه السبع وهو ايضا مكابرة ولما فرغ من شرح مقالة القائلين بالحدوث قال وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب فى جميع صفاته واحواله الاولية فاعلم ان هذا هو العمدة الكبرى للقائلين بالقدم وهو ان ما لاجله كان واجب الوجود مؤثرا فى العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون فان كان فاما ان يجب ترتب الاثر عليه او لا يجب فان لم يجب كان حصول الاثر مع كل تلك الاعتبارات ولا حصوله ممكنا والممكن لا بد له من مؤثر فالمؤثر مع كل تلك الاعتبارات الكافية فى المؤثرية لا بد له من امر آخر فلا يكون الاعتبارات الكافية كافية هذا خلف وان وجب ترتب الاثر عليه لزم من قدم المؤثر قدم جميع الامور المعتبرة فى المؤثرية فقدم الاثر واما القسم الثانى وهو ان يقال الامور التى لاجلها اثر الله تعالى فى العالم غير ازلية فهى حادثة والحادث

لابدله من مؤثر والكلام فيه كالكلام فى الاول ولزم التسلسل وذلك التسلسل ان كان دفعة فهو محال لما مر فى النمط الرابع وان كان كل واحد منها مسبوقا بالآخر لاالى اول لزم القول بحوادث لا اول لها واعلم ان الشيخ قد ادخل فى هذه الحجة الجواب عن قول من قال العالم انما حدث حين حدث لانه اصلح فى ذلك الحين وعن قول من قال انما كان كذلك لانه لو لم يكن ممكنا قبل ذلك لان اختصاص تجدد تلك الاصلحية وذلك الامكان بذلك الوقت دون ما قبل وما بعد لابد له من سبب واما القول الثالث وهو ان القادر كاف فى الترجيح فالشيخ قنع فى ابطاله بدعوى الضرورة فى ان كل ممكن لابد له من سبب والخصوم ينازعون فيه فى الصور المعدودة واعلم ان الجواب عن هذا الكلام انه تعالى فاعل مختار فلاجرم انه تعالى اراد احداث العالم فى الوقت المخصوص دون ما قبله وما بعده فلئن قالوا فلم اراد على هذا الوجه دون سائر الوجوه فاعلم ان لنا فى الجواب عن ذلك وجوها ومعارضات استقصينا القول فيها فى سائر كتبنا وقول الشيخ واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته واحواله الاولية فيه فائدة لان واجب الوجود بذاته ليس واجب الوجود فى جميع صفاته على الاطلاق لان من جملة صفاته الاضافات فانه تعالى تارة يكون قبل وتارة يكون بعد وتارة يكون مع وهذه الصفات متزايلة فلا يمكن اطلاق القول بان واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته بلى انه واجب الوجود فى جميع صفاته الاولية واما الاضافات فانها لاتكون صفات اولية بل هى صفات ثانوية عارضة للذات بسبب الصفات الاول واما قوله ﴿ في الوجود ﴾ لايتميز فى العدم الصريح حال الاولى فيهما به ان لايوجد شيئا او بالاشياء ان لايوجد عنه اصلا وحال بخلافهما فاعلم ان المراد منه الرد على من قال انما حدث فى ذلك الوقت لانه صار اصلح اولانه صار ممكنا وتقريره ان العدم

معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغيرله واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشئ على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال آخر والمختلفات لايجب اشتراكها فى الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك * **قوله** * (ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى النائلين من خلص اوليائه القدسيين شوق) هذه هى المرتبة الثانية وهى مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبرائتها عن القوة * **قوله** * (وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا فى حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لاتخلص عن علاقة الشوق اللهم الا فى الحيوة الاخرى) وهذه هى المرتبة الثالثة وهى مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية مادامت فى الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذى يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثانى ان الاذى واللذة فى الدغدغة متباينان

الصرف لاتفاوت فيه اصلا ولااختلاف واذاكان كذلك استحال اختصاص ذلك الوقت بحصول الامكان والاصلحية فيه دون سائر الاوقات ثم انه بنى على هذه المقدمة ايضا انه يستحيل اختصاص الوقت المعين بارادة متجددة اوطبيعة متجددة اوزوال قبح اوزوال امتناع و بالجملة فلما استحال وقوع الاختلاف فى العدم الصرف استحال ان يختص وقت منه بامر دون سائر الاوقات سواء كان المختص بذلك الوقت حدوث امر ما كان من امكان او مصلحة او وقت اوطبيعة اوزوال قبح اوامتناع اوغيرهما ولمافرغ عن تقرير الدلالة عاد الى الجواب عن ادلة خصومه ولهم نوعان من الادلة احدهما الوجوه الدالة على استحالة حوادث لابداية لها وهى الوجوه الثلثة التى تقدم ذكرها وثانيهما ان علة الحاجة الى الفاعل الحدوث فقط فلوكان العالم قديما استحال استناده الى الفاعل ثم ان الشيخ ابتدأ بالجواب عن هذا النوع من ادلة خصومه لانه تكلم فى اول هذا النمط على هذه المقدمة وهو من وجهين احدهما ما بينا فى اول النمط من فساد قوله علة الحاجة الحدوث والثانى انا سلمنا ذلك لكنا لوقدرنا حدوث العالم قبل ان حدث فيه بتقدير يوم اويومين لماخرج بذلك عن الحدوث ولمادخل لاجل ذلك فى الازلية واذا كان كذلك استحال تعليل اختصاصه بهذا الوقت بوجوب كونه مسبوقا بالعدم ثم شرع بعد ذلك فى الجواب عن تلك الادلة الثلثة فاجاب عن الحجة الاولى بانه لايلزم من قولنا ان كل واحد من الحوادث التى لااول لها قددخل فى الوجود ان نقول ان مجموع تلك الحوادث التى لااول لها قددخل فى الوجود لانه ليس اذا صدق حكم على كل واحد من مجموع صدق ذلك الحكم على ذلك المجموع فان كل واحد من مقدورات الله تعالى يصح دخوله فى الوجود ولايلزم من صدق هذه المقدمة صدق قولنا ان جميع مقدورات الله سبحانه وتعالى يصح دخولها فى الوجود فان مقدورات

فى الوجود والحس لاتميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان والباقى ظاهر * قوله * (ويتلو هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتى الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة التى لاتفاصل لرقابها المنكوسة) وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق فى المرتبة الاخيرة هو سبب تأذيها فى المعاد على مامر والفاظه ظاهرة * تنبيه * (فاذ نظرت فى الامور وتأملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا اوطبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا اواراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هى به عناية فهذه جملة وتجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلا) لمافرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر فى اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقى النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة اوالطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها فهى عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقته والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة فى العشق بين فيها سريانه فى جميع الكائنات * النمط التاسع * (فى مقامات العارفين) لما اشار فى النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير فى هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانسانى و بين كيفية ترقيهم فى مدارج سعاداتهم وبذكر الامور العارضة لهم فى درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل مافى هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ماسبقه اليه من قبله ولالحقه من بعده * تنبيه * (ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم فى حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قدنضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها و يستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك) الجلباب الملحفة والجلباب مايتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اى خلعه والمراد من قوله فكانهم

الله تعالى غير متناهية وما لا يتناهى لا يصح دخوله فى الوجود بالاتفاق واجاب بعد ذلك عن الحجة المبنية على الزيادة والنقصان فقال الحوادث الغير المتناهية ابدا كانت معدومة لانها ابدا لا يكون الحاصل الموجود منها الا واحدا فاما المجموع فانه قط ما كان موجودا فاذن غير المتناهى كان معدوما ابدا والمعدوم قد يتطرق اليه الزيادة والنقصان وتطرقها اليه لا يقدح فى كونه غير متناه كما قلنا فى الحوادث المستقبلة فانها بالاتفاق غير متناهية فى الصحة الماضية فانه لا بداية لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان فكذا مقدورات الله تعالى اقل من معلوماته مع انه لا نهاية لكل واحد منهما وكذلك تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها اقل من تضعيف الالفين مرارا لا نهاية لها ثم اجاب عن الحجة الاخرى وهى انه لو لم يكن للحوادث الماضية بداية لتوقف حصول الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له فقال ما المعنى بهذا التوقف ان عنيت به انه قد كان فيما مضى وقت من الاوقات لم يكن شئ من الحوادث فيه موجودا ثم انه يتوقف حصول الحوادث اليومية على ان يبتدئ حدوث الحوادث من ذلك الوقت وينقضى منها ما لا نهاية له ثم يحدث بعد انقضائها هذا الحادث اليومى فنحن نسلم ان ما توقف حدوثه على انقضاء ما لا نهاية له بهذا التفسير محال لان ذلك انما يصح لو ثبت انه قد انقضى فيما مضى وقت لم يكن شئ من الحوادث فيه موجودا وان حدوث من الحوادث انما ابتدأ من ذلك الوقت وهذا هو عين المطلوب فاذن يتوقف صحة هذه الحجة على صحة المطلوب نفسه وان عنيتم بالتوقف ان هذا الحادث اليومى انما حصل ﴿ بينهما ﴾ بعد انقضاء ما لا نهاية له فلم قلتم ان ذلك محال فان النزاع ما وقع الا فيه ولما اجاب عن استدلالات خصومه عاد فقال فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء

وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا وتنزهوا الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت فى ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كأن قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بذات الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هى مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل (فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين) وامور ظاهرة عنهم هى آثار كمال واكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم التى من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهى امور يستنكرها من ينكرها اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف عليها ويقربها ❊ قوله ❊ (واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت) سرد الحديث اى اتى به على ولائه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة اورهنته والبسل الحبس والمنع وقيل البسل الخلى قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجى التى يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشئ اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هى من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكأنه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا ينساله الا شيئا فشيئا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى

الكائنة عنه وثانيا اولياً وما يلزم ذلك لزوماً ذاتيا الا ما قل من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التعين ومعناه ان الاشياء الصادرة عن البارى تعالى تجب ان تكون صادرة عنه ابدا وان لا يقع التغير فى نسبة ذاته تعالى الى آثاره وافعاله

الا ما قل من اختلافات يلزم عندها فيتبعها التغير والمراد تغير الاجسام الفلكية فى اوضاعها والاجسام العنصرية فى صورها وكيفياتها واما قوله واليك الاختيار بعد ذلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا فاعلم انه ان كان الغرض منه الامر بالتصلب فى مسئلة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه تكون كلاما اجنبيا عن مسئلة القدم والحدوث ان كان الغرض منه انها هى المقدمة التى منها يظهر الحق فى مسئلة القدم والحدوث فهو ضعيف لان القول بواحدة واجب الوجود مما لا تأثير له فى ذلك اصلا لان القائلين بالقدم يقولون ثبت استناد الممكنات باسرها الى الواجب لذاته فسواء كان الواجب واحدا او اكثر من الواحد لزم من كونه واجبا دوام آثاره وافعاله واما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شئ من ادلتهم بالتوحيد والتنبيه فثبت انه لا تعلق لمسئلة القدم والحدوث بمسئلة التوحيد وبالله العون والعصمة والتوفيق وهذا آخر الكلام فى النمط الخامس ولواهب العقل حمدا بلا نهاية وله الشكر دائما

النمط السادس (فى الغايات ومباديها وفى الترتيب)

* التفسير * اقول غاية الشئ ما اليه يتحرك ومتى وصل اليه وقف واما المبدأ فهو المؤثر واعلم ان فصول هذا النمط على كثرتها محصورة فى مسائل ثلث اولها القول فى ان كل من فعل بالقصد والارادة فهو مستكمل وثانيها الطرق الدالة على اثبات العقول المجردة وثالثها بيان كيفية ترتيب الوجود * المسئلة الاولى * فى ان كل من فعل بالقصد والاختيار فانه لابد وان يكون مستكملا فاعلم انه انما تكلم اولا فى هذه المسئلة

بينهما من الاحوال على الرمز الذى امر الشيخ بحله ويشبه ان تكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان فى امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان انه يذكر ان ابن الاعرابى اورد فى كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدى سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسال الجرهمى لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما فى العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهى على الوجه الذى سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين فى نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظى سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك فى العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه ثم انى اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهى التى وقعت اولا الى ذكر فيها انه كان فى قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادفه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امرأة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته فى غير رحم امرأة ابن له وسماه سلامان وارضعته امرأة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهى دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف فى اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادى سلامان فى ملازمة المرأة فجعلهما بحيث يشتاق كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن

لانها تمام لما قبلها واساس لما بعدها لان المسئلة التى قبلها هى مسئلة حدوث العالم وقدمه وهذه المسئلة بتقدير صحتها يوجب القول بالقدم لانه اذا ثبت ان الفاعل بالقصد مستكمل وثبت انه يستحيل ان يكون الله سبحانه وتعالى مستكملا وجب القطع بانه غير فاعل بالقصد واذا كان كذلك كان موجبا بالذات وحينئذ لزم القطع بقدم العالم وثانيها انه لما استدل على القدم فى المسئلة التى قبل هذه المسئلة بان الفاعل لما كان فى الازل مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة فى الفاعلية وجب ان يكون فاعلا فى الازل والقائلون بالحدوث لا يدفعون هذا الكلام الا بانه تعالى فاعل بالقصد والاختيار ولا يوجب ذلك قدم الفعل لاحتمال انه تعالى فى الازل كان مريدا لخلق العالم فى الوقت الذى خلقه فيه فهذا هو العذر الذى عليه التعويل ثم انه لما ابطل كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار اندفع هذا العذر وتم كلامه فى تلك الحجة واما انها اساس لما بعدها فلانه انما يتكلم بعد هذه المسئلة فى ان حركات الافلاك شوقية تشبهية وهذا انما يمكن القطع به لو ثبت انه لا يجوز ان تكون حركتها لاجل العناية بالسافلات ومتى ثبت ان كل فاعل بالقصد فهو مستكمل بفعله فلو كان غرض الفلك من الحركة انتفاع السافلات لكان الفلك مستكملا بالسافلات وكان الشريف مستكملا بالخسيس وذلك محال فثبت ان هذه المسئلة تمام لما قبلها واساس لما بعدها فلا جرم وجب ان لا يتكلم فيها الا ههنا ولنرجع الى تفسير الفصول المذكورة لتحقيق هذه المسئلة وهى تسعة * تنبيه * (اتعرف ما الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشئ خارج عنه فى امور ثلثة فى ذاته وفى هيأت متمكنة من ذاته وفى هيأت كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارجا عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها

﴿ العارف ﴾

سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذى رشحه له مع عشوة ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا نفسيهما فى البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم فى امره فدعاه الحكيم وقال اطعنى اوصل ابسالا اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتنفر عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين باعانة الملك واحدا للملك وواحدا لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليونانى الى العربى وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهى غير مطابقة لذلك لانها تقتضى ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذى يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التى بها تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المتعينة عادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ماوراء بحر المغرب انغماسهما فى الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما فى البحر تورطهما فى الهلاك اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها الى كمالها الحقيقى والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا تأويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ واما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة

اضافة ما كعلم اوطالبية اوقدرة اوقادرية فهو فقير يحتاج الى كسب) * التفسير * اقول المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لايفتقر الى الغير لافي ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية سواء كانت تلك الصفة عرية عن الاضافة كاللون والشكل او كانت ذات اضافة كالعلم والقدرة واعلم ان الشيخ اعتبر في تحقق الاستغناء مجموع امور ثلثة احدها ان لايتوقف على الغير ذاته وثانيها ان لايتوقف على الغير صفاته العارية عن الاضافة وثالثها ان لايتوقف على الغير صفاته التي يعرض لها الاضافات كالعلم والقدرة ولم تعتبر فيه ان لا يتوقف صفاته التي هي مجرد الاضافات الى الغير لان الاضافات يتوقف وجودها على المضافين فكون الله سبحانه وتعالى مبدأ للممكنات يتوقف على وجود الممكنات لان المبدأ مبدأ الذي المبدأ والاضافيان معا وهما متأخران عن وجود المضافين واما قوله بعد ذلك فمن افتقر في شيء عن هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب فاعلم ان هذا الكلام خارج على قانون الخطابة فانه لامعنى للفقير المحتاج الى كسب الا افتقاره في احد الثلثة المذكورة الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه او افتقر في شيء من هذه الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لافائدة فيه وان كان يريد بالفقر والاحتياج الى الكسب شيئا وراء ذلك فلابد من افادة تصور ذلك الامر ثم اقامة الحجة على التصديق به *تنبيه* (اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون شيء آخر عنه ويكون ذلك اولى والبق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ماهو اولى واحسن مطلقا وايضا لم يكن ماهو الاولى والاحسن به ومضافا فهو مسلوب كمال مايفتقر فيه الى كسب * التفسير * الغرض فيه ابطال قول من قال الله سبحانه وتعالى انما خلق العالم

العرف في العرفان فههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه منها واما القصة الثانية وهي التي وقعت الي بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكأنها هي التي اشار الشيخ اليها فان اباعبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسالا كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا متأدبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وابى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتي لك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك وعلمت انه لايطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني مازوجتك بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لاتدخل عليها نهارا ولاتكلمها الابعد ان تستأنس لك وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لايفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا شرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعاشقة وقصدت معانقته فابى وازعجها وظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسالا اليه في جيوشه وفرقت المرأة في رؤسا الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دماء حسبوه ميتا فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد

لان الاحسان اولى من تركه واحتج على ابطاله بانه اذا كان ذلك الفعل اليق به من ان لا يفعله فلو لم يفعله لم يحصل له ما هو الاولى فهو على هذا التقدير قد استفاد بذلك الفعل تلك الاولوية وكان فقيرا فى ذاته محتاجا الى الكسب ولقائل ان يقال ان عنيت بكونه فقيرا محتاجا الى الكسب انه لما فعل هذا الفعل فقد حصلت الاولوية له فلو لم يفعله لم يحصل فحينئذ يصير المقدم والتالى شيئا واحدا ويكون المعنى انه لو فعل لاجل ان يحصل له تلك الاولوية لكان فاعلا لاجل ان يحصل له تلك الاولوية وان عنيت به شيئا آخر فلابد من بيانه ليمكننا ان نتكلم عليه بالرد والقبول *تنبيه* (فاقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وتكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة فان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شئ وان لفعله لمية * التفسير * اقول هذا الفصل مشتمل على ذكر النتايج اللازمة من الحجة التى قررناها فيما تقدم وهو الرد على من يقول ان الله سبحانه وتعالى انما يفعل الفعل المخصوص ليستحق المدح والثناء بفعله اولئلا يستحق الذم وان الافلاك انما تتحرك لاجل العناية بالسافلات * تذنيب * (اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغنى الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شئ فى شئ وله ذات كل شئ لان كل شئ منه اومما من ذاته وكل شئ غيره فهو له مملوك وليس له الى شئ فقر) * التفسير * الغرض منه ذكر ماهية الملك ويعتبر فيها امران احدهما سلبى وهو ان يكون غنيا مطلقا عن كل ما عداه وثانيهما اضافى وهو ان تفتقر كل واحد مما عداه اليه بواسطة او بغير واسطة *تنبيه* (اتعرف ما الجود الجود هو افادة

ما ينبغى لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغى له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن اوعلى

اخيه فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وعلما وعملا واغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلثهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتأويله ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسالا للعقل النظرى المترقى الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها فى العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها فى تحصيل مآربها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التى املكتها القوة العملية المسماة بالعقل العملى المطيع للعقل النظرى وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم هى الخطفة الالهية التى تسنح فى اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهى جذبة من جذبات الحق وازعاجه للمرأة اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهى وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها وفى نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه باول ذى قرنين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال اليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده ابسالا اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها اشتغالا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات العقل الى انتظام مصالحها فى تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل فى ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك

ما ينبغي فى جاء ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه
الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدى لشئ يعود اليه واعلم ان الذى يفعل شيئا لولم يفعله قبح به اولم يحسن منه
فهو بما يفيده من فعله متخلص * التفسير * اقول الغرض منه بيان ماهية الجود وحده
انه افادة ما ينبغي لا لعوض بهذا الحد
فيه قيود ثلثة احدها الافادة فان
من لا يفيد شيئا لا يكون جوادا
وثانيها ان يكون المفاد مما ينبغي
افادته فان من يهب السكين لمن لا ينبغي
له ليس بجواد واعلم ان لفظة ينبغي
لفظة مجملة فانه يراد به تارة الحسن
العقلى كما قال العلم مما ينبغي والجهل
مما لا ينبغي لكن الحكماء لا يقولون
بالحسن والقبح العقليين وقد يراد بها
الاذن الشرعى كما يقال النكاح
مما ينبغي والسفاح مما لا ينبغي اى
النكاح مأذون فيه شرعا والسفاح
ممنوع عنه شرعا وهذا التفسير
ايضا لا يليق بالحكماء وليس لهذه
اللفظة معنى ملخص سوى هذين
المعنيين فظهر ان ليس الاجمال من هذه
اللفظة وثالثها ان لا يكون الافادة
لعوض فان من يهب ليستعيض
معامل سواء كان العوض عينا او ثناء
او مدحا او تخلصا عن الذم او ان
يكون فاعلا للائق والاحسن ثم انه
لما مهد هذه القاعدة قال فالجواد
الحق هو الذى يفيض منه الفوائد
لا لشوق منه وطلب قصدى لشئ
يعود اليه ثم اعاد الكلام الذى
ذكره فى الفصل الثانى من هذا النمط
فقال واعلم ان الذى يفعل شيئا لولم
يفعله قبح به اولم يحسن منه فهو
بما يفيده من فعله متخلص ومعناه
ظاهر ولقائل ان يقول لولم يكن القصد الى ايصال الفائدة الى الغير معتبرا فى تحقق الجود
وجب ان يقال الحجرة اذا سقطت من السقف ووقعت الى رأس عدو انسان ومات ذلك العدو ان يكون تلك
الحجارة جوادا مطلقا لانه حصل منها ما ينبغي لا لعوض فان التزم كون الحجر جوادا مطلقا وقال هذا هو الحق

سلامان ابا هم ترك النفس استعمال القوى البدنية اخر العمر وزوال هيجان
الغضب والشهوة وانكسار غاديتهما واعتزاله اللاف وتفويضه الى غيره
انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا
التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة انه
ذكر فى رسالته فى القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر
فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذى اظهر لابسال وجه
امرأة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما تضح لنا من امر هذه القصة
وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب * تنبيه *
(المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب
على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد
والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره
يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) طالب الشئ
يبتدئ باعراض عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد
انه يقرب اليه وينتهى عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه فى
الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لاسيما ما يشغله عن الطلب اعنى
متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو
عند الجمهور افعال مخصوصة هى العبادات وهذان هما الزهد
والعبادة باعتبار والتبرى والتولى باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات
وجدانه هى المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هى هذه الثلثة ولذلك
ابتدأ الشيخ تعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد فى الاشخاص
على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب
اختلاف الاعراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثية واحدا
والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض
* تنبيه * (الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشترى بمتاع
الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر
على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل
فى الدنيا لاجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر والثواب وعند العارف
رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد
من جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين

اوان كان شيئا فى المشهور فيقول له الذى فوات عليه ايضا ليست حجة برهانية بل كلاما اقناعيا خطابيا فان غاية
كلامك ان كل ما كان غرضه من الافادة ان يكون فاعلا للاولى كان غرضه من الافادة تخليص نفسه عن الذم
وهذا ضعيف لانه يقال ان عنيت بقولك لانه يخلص نفسه من الذم ان غرضه من فعله
ان لايصير مستحقا للذم مع علمه بانه
لولم يفعله لايستحق الذم فلم قلت
ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشئ
على نفسه وان عنيت به معنى آخر
فبينه لنتكلم عليه فصح ان الحجة
التى ذكروها لاتصير على السبك
والنظر الحق لكنهما حجة اقناعية
واذا كان كذلك كانت الحجة التى
ذكرناها تصلح معارضة لها * اشارة *
(والعالى لايكون طالبا للسافل امرا
لاجل السافل حتى يكون ذلك
جاريا منه مجرى الغرض فان ماهو
غرض لقد يتميز عند الاختيار
من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى
واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه
انه اولى فى نفسه واحسن ثم لم يكن
عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى
به واحسن لم يكن غرضا فاذا الجواد
والملك الحق لاغرض له والعالى
لاغرض له فى السافل * التفسير *
اقول الغرض من هذا الفصل
الجواب عن السؤال بذكره على الحجة
المذكورة وهو ان الفقر والحاجة
انما يلزم لو قصد الله سبحانه وتعالى
الى الايجاد شئ لغرض عائد اليه
فاما لو قصد الايجاد والتكوين لغرض عائد
الى الغير لم يلزم الفقر والحاجة والجواب
عنه ان الذى هو اولى بالغير اذا لم يكن
فعله اولى لذلك الفاعل لم يصلح
ان يكون غرضا للفاعل والفاعل
الذى يفعل فعلا لغرض غيره فلابد
وان يكون له فى تحصيل غرض ذلك
الغير غرض عائد اليه وحينئذ يعود
الالزام المذكور * تنبيه * (كل داعم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة ❊ ثم ❊
الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك فعله اجل من الحركة والارادة) * التفسير * اقول
لما اقام الدلالة على ان كل من قصد الى فعل فانه لابد وان يكون له فيه غرض سواء كان ذلك الفاعل متحركا

ما يستجلى الحق لاينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع وتصير
ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم
بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس) لما اشار
الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف
وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد
والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجرى
مجرى تاجر يشترى متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجرى مجرى اجير
يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد
واما العارف فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها الى الحق معرضا
عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفى الحالة التى يكون
فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شئ غير الحق استحقارا
لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادى ارادته وعزماته
الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها
جميعا عن الميل الى العالم الجسمانى والاشتغال به الى العالم العقلى مشيعة
اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع
فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك
العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه فى سلك
التوجه الى ذلك الجنب * اشارة * (لما لم يكن الانسان بحيث
يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة
ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم
لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن
وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع
متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه
ووجب ان يكون للمحسن والمسيئ جزاء من عند القدير الخبير فوجب
معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت
عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير
حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع
العظيم فى الدنيا الاجر الجزيل فى الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها
المنفعة التى خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة

ثم الى الرحمة والنعمة لتلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم) لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لهما قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز

اولم يكن فما استحال ان يكون له غرض استحال ان يكون له فعل الارادة لان استثناء نقيض التالي ينتج لا محالة نقيض المقدم * وهم وتنبيه *(اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه وثناه وكل هذا ضد الغني* التفسير * تقرير هذا السؤال ان يقال لم لا يجوز ان يقال المريد اختار ايجاد ذلك الشيء لا لغرض عائد اليه ولا لغرض عائد الى غيره بل لان ذلك الشيء في نفسه على صفة لاجلها يجب على الحكيم ايجاده والجواب هب ان ذلك الفعل في نفسه كذلك ولكنه محال لو اتى به الفاعل المختار لكان فاعلا للائق الاحسن ولو لم يأت به لم يكن كذلك فحينئذ يكون الفاعل مستفيدا بفعله كمالا ودفع نقص وحينئذ يعود الالزام *اشارة* لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة ستهدى سبيل تفصيلها)* التفسير * قال رضي الله عنه وارضاه اقول لما بين انه لا يجوز ان يقال الله خلق الخلق لينتفعوا به احتاج الى تفسير عناية الله تعالى بالمخلوقات فذكر في تفسيرها ان الله تعالى عالم بان الاحسن الاكمل في كل نوع اي شيء هو ثم ان علمه بذلك سبب لحصول ذلك المعلوم فعلمه بذلك مع صدوره عنه هو العناية وهذا آخر الفصول المذكورة في مسئلة ان كل فاعل بالقصد والاختيار فهو مستكمل بفعله واما وجه نظم هذه الفصول وكيفية ترتيبها فعلى ما اقول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقصد والاختيار لما كان غنيا ولما كان ملكا ولما كان جوادا والتوالي باطلة فالمقدم باطل ايضا واعلم ان الشرطية لا يمكن تصحيحها الا بعد تفسير الملك والغني والجواد اما الغني فهو الذي لا يفتقر في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية الى غيره البتة واما الملك فهو الذي يستغني عن كل ما عداه ويفتقر اليه كل

ماعداه فيكون الغنى جزأ من مفهوم الملك واما الجواد فهو الذي يفيد ماينبغي لالعوض سواء كان العوض عينا اوثنا اومدحا اواستحقاق الحمد اوتخلصا عن الذم وذا عرفت تفسير هذه الالفاظ فنقول الدليل على صحة الشرطية ان كل من فعل فعلا بالقصد والارادة فلابد وان يكون ذلك الفعل اولى به في اعتقاده من تركه لانه ان كان الفعل والترك بالنسبة اليه في اعتقاده على السواء استحال منه ترجيح احد الطرفين على الآخر وكل ماكان الفعل اولى به من الترك فانه يطلب بالفعل استفادة تلك الاولوية وتحصيلها فثبت ان كل فاعل بالقصد فانه لابد وان يكون مستكملا بذلك الفعل وحينئذ لايكون غنيا مطلقا لانه مفتقر في حصول ذلك الكمال له الى غيره ولم يكن ملكا ايضا لان الملك مفسر بمجموع امرين احدهما الغنى فعند فقدان احد القيدين وهو الغنى يستحيل ان يكون ملكا ولم يكن ايضا جوادا لان من شرط الجود عدم العوض وههنا العوض مطلوب وهو تحصيل ذلك الكمال فثبت انه لو كان فاعلا بالارادة ماكان غنيا ولاملكا ولاجوادا لكن التوالي ظاهرة الفساد بالاتفاق فالمقدم مثله لايقال لم لايجوز ان يقال الفاعل بالارادة انما فعل ذلك الشيء لانه في نفسه حسن وواجب لالانه يستفيد منه كمالا ونفعا او يقال انما فعله لنفع عائد الى الغير لانا نقول الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود الاشكال ولما ثبت ان كل فاعل بالارادة فانه مستكمل بما يفعله ثبت انه لايجوز ان يفعل العالي لاجل السافل شيئا والالكان العالي مستكملا بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو محال ﴿ النظام ﴾
ولما ثبت انه لايجوز ان يكون الله تعالى فاعلا بالارادة والاتفاق حاصل على عناية الله تعالى وجب تفسير العناية بما لايبطل ذلك فتفسيرها حينئذ بعلم الله تعالى بالوجه الاحسن من الوجوه الممكنة على مامر تمام تقريره فهذا نظم

لايحصل الا من غيردعوة الى خير فاذن لابد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى مايحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لاينتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على المتابعين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية فانها لاتكون يقينية فلاتكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوات ومايجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لايتصور نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ماوعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا تبهر لعجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم افهم اي اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه واجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب

هذه الكلمات واعلم ان الحجة بعد تقريرها وتهذيبها خطابية لانه يقال ما المعنى بانه يلزم ان لا يكون غنيا ولا مالكا ولا جوادا ان عنيت به انه متى فعل ما وجب عليه لم يكن مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك محال وهل هذا الا الزام الشئ على نفسه ولم لا يجوز

ان يكون الله تعالى مستفيدا تحصيل هذه الاولوية لنفسه او رفع تلك المذمة بالفعل فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيت به معنى آخر فلا بد من بيانه فظهر ان الحجة غير برهانية ولكنها خطابية من باب الطامات * في الحجج الدالة على وجود العقول المفارقة * والمراد بالعقل موجود ليس بجسم ولا حال في الجسم ولا يكون له تعلق بشئ من الاجسام بالتدبير بل يكون جميع كمالاته الممكنة له حاضرة بالفعل وفيه طرق * الطريقة الاولى * التمسك بكون حركات الافلاك شوقية تشبهية وتمام تقرير هذه الطريقة مذكورة في فصول خمسة * تنبيه * (قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تعلق بارادة كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر وكانت ارادته مما يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شئ لها مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ظنية ولا تخيلية وليست نسب امثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منهما حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لتطلب مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر) اقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركة السماوية متعلقة

النظام الذي هو خير ما وهو الله تعالى مبدأ الكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجئ في النمط العاشر وعماز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلى فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ التى هي غاياتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضى ما في الماضي من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار النفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش

بارادة كلية وبارادة جزئية وعرفت ان صاحب الارادة الكلية لابد وان يكون جوهرا غيرجسم ولاحال في الجسم
ثم من الظاهر ان الجوهر الذي يكون كذلك اما ان يكون جميع الكمالات اللائقة به حاضرة بالفعل فيكون عقلا محضا واما
ان لايكون فيه فيكون نفسا فنقول المبدأ المحرك للفلك بالارادة الكلية لايجوز ان يكون
عقلا محضا لوجهين الاول ان المراد
بالارادة الكلية لابد وان يكون باقيا
مستمرا على حالة واحدة اما على
العدم اوعلى الوجود وما كان
كذلك استحال ان يقال انه حصل
بعضها دون البعض وبتقدير ان يكون
الكل حاصلا استحال ان يكون
مطلوب التحصيل لكن الارادة
التي تقتضي الحركة الفلكية طالبة
لتحصيل ما ليس بحاصل فاذن
الارادة الكلية التي تقتضي هذه
الحركة ليست ارادة عقلية صرفة
الثاني هو ان نسبة العقل المجرد الى
جرم الفلك ليست كنسبة نفوسنا الى
ابداننا في انه يحصل منهما حيوان
واحد وذلك لان العقل لما كان منقطع
التعلق عن جسم الفلك كانا موجودين
متباينين لاتعلق لاحدهما بالآخر
فلو لم يكن للحركة الفلكية مبدأ
ارادي سوى هذا العقل لما كان الفلك
حيوانا متحركا بالارادة وقد دللنا
على انه كذلك هذا خلف بخلاف
نفوسنا مع ابداننا فانها وان كانت
غير حالة في ابداننا لكنها مستكملة
بها فلاجرم حصل منهما حيوان
واحد ولما ثبت ان المبدأ المحرك
للسماء لايجوز ان يكون ارادة عقلية
صرفة ثبت انها ارادة نفسانية
ثم تلك النفس يحتمل ان يكون صاحب
ارادة جزئية وان يكون صاحب
ارادة كلية وفيه سر وذلك السر هو القطع باثباتهما معا اي للفلك نفس ناطقة مفارقة ﴿ بلاحظ ﴾
ونفس اخرى نسبتها الى جرم الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا الينا * اشارة وتنبيه * (ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء
لداع شهواني اوغضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا عن عقلنا العملي ولابد وان يكون لمعشوق ومختار

والمراد الابها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة لحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب اوما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية * اشارة * (العارف يريد الحق الاول لالشئ غيره ولايؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لالرغبة اورهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه اوالمرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شئ غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه) لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول العارف في الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احديهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لالشئ غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولايؤثر شيئا على عرفانه اي لايؤثر شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ماصرح به فيما يجئ وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ماهو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لامحالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لاغير فاذن الحق مؤثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لايؤثر شيئا غير الحق على عرفانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ماذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه لجرها الى جناب الحق وهو غيره فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لايقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لايقصد غير الحق بالذات انما قصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كامر فهذا حكم من حيث

اما ينال ذاته وحاله اوينال ما يشبههما اولو كان للاول اوقف اذا نال اوطلب محال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه

بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه اولصنفه حفظ بالتعاقب فيكون المشوق متشبها ما بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راسخا عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالي لامن حيث هو افاضة على السافل ومبدأ لذلك في احوال الوضع التي هي هيآت فياضة وانما تجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب) اقول لما بين ان مبدأ الحركة الفلكية ارادة نفسانية لاعقلية شرع في هذا الفصل في بيان الغرض من تلك الحركة فقال لا يمكن ان يكون تحريكها للسماء لداع شهواني اوغضبي واعلم ان الدلالة على ذلك من وجهين الاول ان يكون المشتهي هو الذي يكون ملائما لصاحب الشهوة اي يكون سببا لكمال حاله والمغضوب عنه هو الذي يكون منافرا لكمال صاحب الغضب وكل هذه الاشياء انما تعقل في حق من يصح على جسمه الزيادة والنقصان ولما كان ذلك محالا على الفلك ولاسيما الفلك المحدد استحال ان يكون حركة الفلك للشهوة والغضب الثاني وهو ان المشتهي والمغضوب عنه اما ان يكون ممكن الحصول اولا يكون فان كان الاول لزم وقوف الفلك عند حصوله اووجوب زوال المعلول عند زوال علته وان كان الثاني استحال استمرار ذلك الطلب لان طلب المحال جهل وبتقدير حصول العلم بكونه محالا لا يبقى الطلب ويعود المحال المذكورة ههنا الحجتان اقناعيتان ووجه الضعف فيهما ظاهر واما قوله بل يجب ان يكون اشبه بحركاتنا من عقلنا العملي فاعلم انه انما يلزم من فساد القسمين الاولين صحة هذا القسم لو ثبت الحصر لكن لم يذكر في بيان هذا الحصر شبهة فضلا عن حجة واما قوله ولا بد ان يكون

يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد اسناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق اولصفة من صفاته اولتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول في هذا التقسيم تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله لالرغبة اورهبة اي لالرغبة في الثواب اورهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كانت الرغبة اوالرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه اوالعقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب اوالخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا بشيء غيره ايضا واقول في بيانه ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضي امكان المراد واكمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا اولكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات

لمعشوق ومختار فاعلم ان هذا ايضا اختصار على الدعوى فلم قال بان كون الفلك مريدا الحركة لابد وان يكون تبعا لعشقه على شئ آخر ولم لايجوز ان يقال الحركة فى نفسها كمال والكمال مطلوب لذاته والنقصان مهروب عنه لذاته فلاجرم كانت الحركة مطلوبة لذاتها واما قوله اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبهها واو كان للاول لوقف اذا نيل او طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث هو يستقر فاعلم ان لفظة النيل ههنا مجازية والذى يمكن تحصيله منها هو ان يقال مطلوب الفلك اما ان يكون هو ان يجعل ذاته مثل ذات المعشوق او يحصل لنفسه صفة مثل صفاته والاول باطل لان صيرورته مثل ذلك المعشوق ان كان ممكنا لزم سكونه عند حصول ذلك الغرض وان لم يكن ممكنا كان طالبا للمحال وهو محال ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يكون طالبا للمحال لجهله بكون ذلك المطلوب محالا ثم ان ذلك الجهل ممتنع الزوال فلاجرم بقى على ذلك الطلب وتلك الحركة ابدا ويمكن ان يقال العلم باستحالة انقلاب حقيقة الشئ الى حقيقة غيره علم بديهى اولى فيستحيل حصول الجهل به واما الثانى وهو ان يكون مطلوب الفلك ان يحصل لنفسه صفة مثل صفات ذلك المعشوق فنقول تلك الصفة اما ان تكون ممكنة الحصول بتمامها او ممتنعة الحصول بتمامها او تكون ممكنة الحصول باجزائها على التعاقب وممتنعة الحصول بتمامها فان كان الاول لزم الوقوف وان كان الثانى لم يستمر الطلب ابدا فلم يبق الا الثالث وهو ان يكون المطلوب تحصيل المشابهة فى صفة لايخرج الى الفعل بتمامها بل بتعاقب اجزائها الى الدوام ويكون كل عدد يمكن فرضه فانه يكون له خروج فى وقت ما الى الفعل ويكون نوع تلك الصفة باقيا ابدا بسبب تعاقب ما فيها من الاعداد والاجزاء واما قوله بعد ذلك فيكون المتشوق شبيها اما بالامور التى بالفعل من حيث براءتها عن القوة راسخا عنه الخبر

* اشارة * (المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات اللذات الزور فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله تعالى ويطيعه ليخوله فى الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنئ ومنكح بهى واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده) المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكه السن واحنكه اى احكمته التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اى كرهه فلم يتناوله وعكف على الشئ اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشئ اى ملكه اياه وبعثر عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى الشئ اى ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى عليه السلام من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكد الشدة فى العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة فى تحصيل شئ آخر غيره وهو من يتزهد فى الدنيا ويعبد الحق رغبة فى الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه فى ذاته وفى عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لايمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذى يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبا او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه فى صورة الزهاد احرص الخلق

بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ابتأجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعف فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الحسية ومنها التعيير البالغ فى تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر فى آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التى يليق بهم * اشارة * (اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى اوالساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد) اعتراه اى غشيه واعتلاق العروة الوثقى الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التى هى الوصول اليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم فى منازلهم فذكرها فى احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادى حركاتهم فذكر ان الارادة هى اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهى المبدأ القريب من الحركة ومبدأها تصور الكمال الذاتى الخاص بالمبدأ الاول الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهانى اوكان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعترى بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة فى الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا تزول ولا تتغير فهى مبدأ حركة السر الى العالم القدسى وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر فى النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادى مرتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة اوالغضب ثم العزم المسمى بالارادة

الفائض من حيث هو يتشبه بالعالى لا من حيث هو افاضة على السافل فمعناه ان الفلك الذى فرضناه متشوقا الى الاستكمال يصير عند ذلك شبيها بالامور التى بالفعل وهى العقول المجردة فى امرين احدهما فى تجرده عن طبيعة الامكان والقوة والثانى فى فيضان الخيرات منها على ما تحتها لا بمعنى ان المقصود بالقصد الاول افاضة الخيرات على السافلات لانا بينا ان العالى لا يفعل لاجل السافل بل التشبه بالعقل هو المقصود فى كونه مبدأ لفيضان الخيرات عنها على ما تحتها من غير طلب ولا شوق واما قوله ومبدأ ذلك فى احوال الوضع التى هى هيأت فياضة الى آخره فمعناه ان ذلك الامر الذى به يحصل تشبه الفلك بالعقل ليس الا استخراج الاينون والاوضاع من القوة الى الفعل واعلم ان هذه ايضا دعوى مجردة فانهم ما اقاموا على حصر المقولات حجة قطعية وبتقدير ذلك فما اقاموا على حصر كل واحد منها فى انواع معدودة حجة قطعية واذا كان كذلك فلابد لهم من دلالة قاطعة على انه لا صفة يمكن ان يتشبه الفلك فيها بالعقل المجرد الا الحركة وهم ما ذكروه ثم انا نعين بذلك تبرعا فنقول لم لا يجوز ان يكون مطلوبه من ذلك استخراج التعقلات الجزئية من القوة الى الفعل بل هذا اولى لان من اخذ يعدو فى العالم ويقول غرضى استخراج الاينون من القوة الى الفعل عد عابثا مجنونا ولو قال غرضى استخراج التعقلات من القوة الى الفعل عد عاقلا حصيفا واعلم ان تقسيمهم فى هذه الطريقة منتشر جدا وابطالهم لما عدا القسم المطلوب لهم ضعيف وبالجملة فكلامهم فى هذه

الطريقة فى غاية الركاكة * تنبيه * (لو كان المتشبه به فى جميع السماوية واحدا لكان التشبه فى جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها عشايهة بالآخر اشابهه فى المنهاج كذلك الا فى قليل)
* التفسير * اقول من الناس من سلم ان الافلاك انما تحرك شوقا الى التشبه بموجود كامل لكنه زعم ان المتشبه به هو الله تعالى

ومنهم من زعم ان كل فلك سافل فانه متشبه بالفلك الذى فوقه واما الفلك الاقصى فهو متشبه بالله تعالى وعلى هذا التقدير لاحاجة الى اثبات العقول ثم ان الشيخ ابطل القول الاول بانه لوكان كذلك لكان التشبه فى الكل واحدا لكان يجب ان يكون جميع الافلاك متساوية فى جهات الحركات وسرعتها وبطوءها لكن من المعلوم انه ليس كذلك وابطل القول الثانى بان فلكا لو تشبه بفلك آخر لتشابهه فى الجهة والسرعة والبطؤ وليس الامر كذلك الا فى القليل وهى ممثلات الكواكب السيارة سوى ممثل القمر فان حركاتها متساوية لحركة فلك البروج فى جهة الحركة وبطؤها وافقا بها ومناطقها ولقائل ان يقول الذى الزمتموه على القائلين بان المتشبه به واحد لازم ايضا عليكم وبيانه انا لانعنى بقولنا الفلك يريد التشبه بالعقل هو انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك لايتأتى الا بانقلاب الحقايق وهو محال بل نعنى به ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج جميع كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج هو جميع كمالاته اللائقة به من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبه الفلك بالعقل المعين لا من حيث انه ذلك النوع المعين بل من حيث انه كماله المطلق وجميع العقول مشترك فى الكمال المطلق اعنى ان كل ما كان فيها بالقوة فهو خارج الى الفعل واذا كان ما به امتاز كل واحد من العقول عن الآخر خارجا عما به وقع تشبه الافلاك بها كان المتشبه به من العقول هو القدر المشترك فكان المتشبه به فى الحقيقة شيئا واحدا فظهر ان الالزام الذى ذكرتموه وارد عليكم ايضا الجواب ان يقال انه سيأتى اقامة الدلالة على ان هيولى ﴿ فتكون ﴾ كل فلك مخالفة بالماهية لهيولى الفلك الآخر ولذلك يستحيل عليها الاتصال بالغير والانفصال عنه والتغير والانحراف واذا كان كذلك فيقول الافلاك لما حاولت التشبه وما كان يمكنها ذلك الا بالحركة وكان من المحال ان المادة

الجازمة ثم القوة المؤتمرة المنبثة فى الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادى المذكورة الاولى وهو ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لايتباينان الا عند اختلاف الدواعى والصوارف وذلك الاختلاف لايتصور مع سكون النفس الذى اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد فى تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه * اشارة * (ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية مادون الحق عن مستن الايثار والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسى منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلى والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقى والثانى يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة) اقول مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اى رقيق يقال رخم صوته اى لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض فى التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لايرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التى هى مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية فى الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما المخيلة والمتوهمة بسبب ما تتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ملايمها فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعى وتستخدم القوة العاقلة فى تحصيل مراداتها

المعينة للفلك المعين ما كانت تقبل الا الحركة الخاصة لاجرم وجدت تلك الحركة دون ما عداها من الحركات وان كان المتشبه به واحدا و بالجملة فان اختلاف الآثار كما يكون لاختلاف الفاعل فقد يكون لاختلاف القوابل ولذلك فانهم جعلوا العقل الفعال مبدأ للصور المتضادة التى فى عالمنا بسبب اختلاف حال القوابل فى الاستعدادات واذا كان الامر كذلك فلم لايجوز ان يكون الامر كذلك فيما ذكرتموه وبهذين الاعتراضين يقدح فيما ذكروه من ابطال القول الثانى

تبصرة * وهم وتنبيه * (ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان تتحرك الى اى جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان يطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحته وان لم يكن الحركة فى اصلها كذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان يتوخى بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان يسكن سواء لديها الامر ان مثل جهتى الحركتين ثم كان ان يتحرك انفع للسافل اختار به بل اذا كان الاصل هو انها لاتعمل لاجل السافل بل انما يطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه بها امور مختلفة بالعدد وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولا جله تشابهت الحركات فى انها دورية) اعلم ان القائلين بان المتشبه به الاول واحد لما قيل لهم لو كان الامر كذلك لكان التشبه واحدا اجابوا عنه بان قالوا ان حركات الافلاك كان يجوز ان يكون متشابهة الا ان الحركة على هذا الوجه الواقع كانت انفع للسافلات فاختارت اصل الحركة للتشبه بالبارى تعالى وكيفيتها فى الجهة والسرعة والبطوء لاجل العناية بالسافلات وهذا

فتكون هى امارة تصدر عنها افعال مختلفة المبادى والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملى الى ان تصير متمرنة على طاعته متأدبة فى خدمته تأتمر باوامرها وتنتهى بنواهيها كانت العقلية مطمئنة ولا يصدر منها افعال مختلفة بحسب المبادى وباقى القوى باسرها مؤتمرة متسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات فى التنزيل الالهى فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة فى الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لاغير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه لتصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونها ملكة لها وظاهر ان كل رياضة هى داخلة فى الحقيقة فى هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم فى سلوكهم تبتدى من اجل اصنافها وتنتهى عند ادقها فهذا ما اقوله فى الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شئ واحد هو نيل الكمال الحقيقى الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودى هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثانى تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلى الى الجانب القدسى ويشيعها سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعنى الدواعى الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشئ اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه واطف السر

كما ان رجلا خيرا اذا اراد الذهاب لمهم وكان له الى ذلك المهم طريقان وكان احد الطريقين بحيث لو سلكه لانتفع به محتاج ولو سلك الآخر لم ينتفع به ذلك المحتاج فان خيريته يحمله على سلوك الطريق الانفع ثم ان الشيخ قدح في هذا الجواب من وجهين الاول المعارضة ﴿ ٣٨٠ ﴾ وهي انه لو جاز ان يقال الحركة الى الجهات بالنسبة الى الفلك على السواء ثم انها اختار الحركة المخصوصة لانها انفع للسافلات لجاز ان يقال ايضا الحركة والسكون بالنسبة اليه على السواء الا انه اختار الحركة لانها انفع للسافلات ولما لم يجز ذلك فكذا ما ذكروه ولقائل ان يقول هذه المعارضة غير واردة والفرق ان بالحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل وعند السكون لا يستخرج شيء منها الى الفعل فاذا كان المقصود هو استخراج تلك الكمالات من القوة الى الفعل كان ذلك المقصود حاصلا بكل الحركات فلاجرم كان الكل بالنسبة اليه على السواء وحينئذ يكون ترجيح البعض على البعض لنفع الغير وهذا غير حاصل عند السكون فلاجرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء فظهر الفرق والثاني ان الدليل الذي دل على ان العالي لا يفعل لاجل السافل لا يميز اصل الحركة عن صفتها بل هو عام في الكل لانا قلنا كل من فعل فعلا لغرض فهو مستكمل بذلك الغرض فلو فعل العالي فعلا لاجل السافل لكان مستكملا به فيكون الشريف مستكملا بالخسيس وهو باطل وهذه الحجة سواء صحت اوفسدت لكنها مطردة في اصلها ووصفها وهذا الجواب جيد ثم لما فرغ من هذين الجوابين قال بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان تكون هيئة الحركة كذلك فاعلم ان معناه ان الدليل لما دل على ان العالي لا يفعل لاجل السافل بل حركاتها لاجل شيء اعلى منه ثم يتبعها نفع السافل وجب ان يكون الحال في هيئة الحركة كذلك واما قوله واذا كان

﴿ النفس ﴾

عبارة عن تهيؤ لان يتمثل فيه الصور العلية بسرعة وان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته متبعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا فصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل (فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون) ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا رياضة ما لهمم العابد والعارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جانب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لاعجابها بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى وحينئذ تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان يفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لاسيما اذا اقترنت باموراربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه ذكيا فان ذلك كشهادة يؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد

كذلك وقع الاختلاف بسبب متقدم على ماينبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد فاعلم ان معناه انه لما لم يجز ان يكون سبب اختلافها الامور التى يتبع اختلافها وهى صلاح هذا العالم ونظامه وجب ان يكون سبب ذلك امورا متقدمة عليها وماذاك الا ان المتشبه بها امور مختلفة بالعدد ·

النفس هيئة تعدها نحو المسامحة فى القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة فى النفس يناسب كل صنف منهما صنفا من الهيآت النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونهما فى معالجات الامراض النفسانية وفى ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيد اى يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد فى السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى فى صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا فى الكيفية والكمية وفى اوقات لاتكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلى فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثانى العشق العفيف واعلم ان العشق الانسانى ينقسم الى حقيقى مر ذكره والى مجازى والثانى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى والنفسانى هو الذى يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق فى الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيوانى هو الذى يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثانى مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون فى الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقى اسهل على صاحبه من غيره فانه لايحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا * اشارة *

(ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشى اذا امعن فى الارتياض) اقول عن الشئ اعترض

واما قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا اولاجله تشابهت الحركات فى انها دورية فاعلم ان معناه ظاهر ولكنه كلام رخو جدا لان ذلك الواحد ان تشبه به كل واحد من الافلاك والتشبه بالشئ الواحد يقتضى عند الشيخ وحدة الحركات فى جهاتها لزم ان يكون الافلاك باسرها كذلك هذا خلف وان لم يكن متشبها به اما لان المتشبه به غيره اوالمركب منه ومن غيره قدح فى كونه متشبها به من حيث هو انه وايضا فالقول بان تشابهها فى الحركة الدورية انما كان لان هناك شيئا واحدا تتشبه به ضعيف لان تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لوصح على الافلاك غير الحركة الدورية فاما اذا كان السكون ممتنعا عليها وكانت الحركة المستقيمة ممتنعة ايضا عليها كانت الحركة المستديرة واجبة لها لذواتها واذا كان كذلك فكيف يمكن تعليل ذلك بكون المتشبه به واحدا الا ان مابالذات لايعلل بعلة خارجة عن الذات * تبصرة * (الا انه ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم فى عالم الغربة قاصرة عن اكتناه مادون هذا فكيف هذا وجوزانه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد امر ان يعرض منه فى بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما تعرض فى بدنك من انفعالات

تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفى فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات لاعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات فى نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعداد له

نزعاتا أدت الى حركات من بدنك ثم ان اشتهيت ضرباً آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع) لما تكلم في كيفية هذا التشبه زعم ان عجزنا عن الوقوف على كنه هذا التشبه على سبيل التفصيل مما لا يقدح في وجوده فان النفوس البشرية وهي في عالم الغربة اي وهي مشغولة بتدبير الابدان قاصرة عن الاطلاع على ماهو اوضح من هذا التشبه فضلا عنه ثم ضرب لذلك مثلا وهو التغيرات البدنية التابعة لتغير الاحوال النفسانية مثل ان التلميذ اذا اراد ان يتشبه باستاده في بعض كمالاته لينال من تلك الكمالات امرا على التجدد فانه يعرض حينئذ في بدنه انفعالات مخصوصة وبالجملة فالانفعالات البدنية في اكثر الامور تابعة للانفعالات النفسانية فلا يبعد ان يكون سوق الفلك الى التشبه بالعقل بتبعية حركة جسم واما قوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاعلم انه يحتمل ان يكون مراده في طلب الحق بالمجاهدة طلبها بالقوة النظرية وهذا السر الواضح الخفي هو الذي اشار اليه في تكملة النمط الثالث كما اطنبنا القول فيه هنالك ويحتمل ان يكون مراده من المجاهدة تصفية النفس عن العلائق البدنية فانها سبب لانتقاش النفس بالحقائق الغيبية وباقي الكلام ظاهر وهذا آخر الكلام في ان حركات الافلاك شوقية

* تنبيه * (القوة قد يكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدر وقد يكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين) اقول لا شئ من القوى يحكم بالذات وكل نهاية ولا نهاية فانها يلحق الكم بالذات فلا شئ من القوى يلحقه النهاية واللانهاية بالذات فاذا قلنا للقوة انها متناهية او غير متناهية لم نقل ذلك لها بحسب ذواتها بل بحسب امور آخر منها متعلقاتها فان القوة ان كانت قوية على افعال غير متناهية في المدة او العدد قيل لها انها قوة غير متناهية كالقوة القوية

وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا وومض اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شئ من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وعلى آله * لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل * والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته * اشارة * (ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شئ) اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد منه ويوجد في بعض النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج به اي قام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل * اشارة * (ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبه جليسه لاستفزازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه) اقول علا واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف ومايشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجأ الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تتأهب لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التراءي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان مايرد عليه ويستعمل التلبيس فيه * اشارة * (ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا) وفي بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقده سكينة يقال وقد

على تحريك السماء وان كانت قوية على افعال متناهية فقد قيل لها قوة متناهية كالقوة القوية على تحريك ابدا انشاء فهذا هو الاصطلاح الاشهر في قولنا القوة انها متناهية او غير متناهية وقد يقال الان ايضا لغير هذين المعنيين اما بسبب المحل او الحال او ما يحل في محلها وهي اقسام ثلثة سوى ماذكرنا انه هو المشهور * اشارة *

(الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الانفصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لايقع في آن ثم انه يزول عند كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المحرك للحد و يكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا ككون الشيء مفارقا ومحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة فكل حركة في مسافة ينتهي الى حد ينتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية) *التفسير* الغرض من هذا الفصل بيان ان الحركة الحافظة الزمان ليست الا المستديرة وبيانه مبني على مقدمات احديها ان الزمان لابداية لها ولانهاية وثانيها ان الزمان مقدار الحركة وقد مر الكلام في هاتين المقدمتين تقريرا وتزييفا في النمط الخامس وثالثها انه لابد من حركة لابداية لها ولانهاية لان الزمان لما امتنع وجوده الامع الحركة وثبت انه لااول للزمان ولا آخر له فلا بد ايضا من وجود حركة لااول لها ولا آخر ثم نقول بعد ذلك الحركات اما مستقيمة واما مستديرة وكل حركة مستقيمة فهي منتهية الى سكون وعدم فالحركة المستقيمة ليست هي الحركة الحافظة للزمان ولما بطل هذا القسم ثبت ان الحركة الحافظة للزمان هي الحركة المستديرة و يجب علينا في هذا المقام ذكر الدلالة على ان كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون فنقول المتحرك على الاستقامة اما ان يذهب على استقامة

فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق ·لاول اسفا اي متلهفا والمعنى ظاهر * اشارة * (ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان هو وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما) اقول تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره * اشارة (ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) في بعض النسخ انما يتسنى له اي ينفتح ويتسهل عليه يقال سناه اي فتحه وسهله * اشارة * (ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيئة بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به و يحتف حوله الغافلون) يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اي اطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر * اشارة * (فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لمابها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) يقال در اللبن وغيره اي انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنه لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لماله من اثر الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين * اشارة * (ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه

الى غير النهاية وهو محـال والا لزم وجود ابعاد غير متناهية وهو محال لما مر واما ان رجع فحينئـذ يكون تلك الحركة قد فعلت حدا معينـا ونقطة معينة وهى النقطة التى هى نهاية الذهاب وبداية الرجوع فلهذه العلة يقال للحركات المستقيمة انها الحركات التى تفعل حدودا ونقطا فاذا عرفت ذلك فلا بد من سـكون متوسط من حركتى الذهاب والرجوع والدلالة عليه مبنية على مقـدمات فاحداها ان المتحرك على الاستقامة انمـا يتحرك ليصل الى طرف معـين من المسافة اى ينطبق طرف المتحرك على طرف تلك المسافة وثانيها ان القوة التى تحركه الى ذلك الوصول لا بد وان يكـون موجـودة حال ذلك الوصول لاستحالة حصـول ذلك الوصول من غير دلالة وجود الوصول وثالثها وهو ان من الاشياء ما يستحيل حصوله فى الآن مثل المفارقة والحركة فان ماهيتهما لا توجد فى الآن ومنها ما لا يمكن حصوله الا فى الآن لمماسة نقطة او خط فانهما لا توجدان الا فى الآن وهـذه المماسة هى التى سميناهـا بالوصول ومتى ثبت ان الوصـول آنى الوجود وثبت ان القوة المحركة لا بد وان تكون موجودة حال الوصول ثبت ان القـوة المحركة باقية فى ذلك الآن ورابعهـا وهـو ان صيرورة القوة لا موصولة ايضـا ام يحصـل فى الآن ويبقى فى جميع الزمان الذى بعده فاما حركته عن ذلك الحد ومفارقته عنـه فهى غير آنية البتة لما عرفت واذا عرفت هذه المقدمات فنقول ههنا آنان فى احدهما يكون القوة المحركة للجسم الى الحد المعـين موصلة له اليه بالفعل فى الثانى يصير غير موصلة اذ من المستحيل ان يكون آن كونهـا موصلة عين آن كونهـا غير موصلة فان لم يكن بين الآنين زمان لزم تتـالى الآنات وهو محـال وان كان بينهما زمان فهو زمان السـكون وهو المطلوب فثبت ان بين كل حركتين مستقيمتين سـكونا واذا ثبت ذلك ظهر ان الحركة الحافظة للزمان هى الحركة الدورية بناء على المقـدمات التى لخصناهـا واعلم

فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وهنـاك يحق الوصول) هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهى درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهى تنتهى عند المحو والفناء فى التوحيد على ما سيأتى وفى هذا المقام يزول التردد المذكور فى الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافى ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التى كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هى متنقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متـوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد اما ههنا فهو متوجـه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذى لا ينفك عن ملاحظـة المتوجه فقـط فهى ملاحظـة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى فهذا شرح ما فى الكتاب وبقى علينـا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها منها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفـارقة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعـة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التى ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل فى غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التى بعدها التى ذكر فيها ازدياد الاتصال الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التى ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظـة النفس مشتملة على مراتب المنتهى * تنبيه * (الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هى الذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص) لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى

ان حاصل هذه الدلالة ان القوة التي تحرك الجسم الى حد معين تصير موصلة اليه في آن وغير موصلة اليه في آن
آخر ولابد بينهما من زمان ثم ان الشيخ في الشفاء حكى عن منكري السكون انهم اوردوا على هذه الحجة نقضين
احدهما انا اذا ركبنا كرة على ﴿٣٨٥﴾ دولاب دائر وفرض فوقها سطح بسيط بحيث تلقاها عند
الصعود فان الكرة تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة له فيلزم ان يحصل هناك سكون متخلل بين الآنين والثاني ان المسافة اذا حصل فيها نقطة بالفعل اما بان صار بعضها اسود و بعضها ابيض او بان كان اجزاؤه مقصودة على التماس فيلزم حصول الوقفات عند كل واحد من تلك الحدود وحاصل جواب الشيخ عن السؤالين التزام وجوب السكون فيهما وللقائل ان يقول زحل لا يماس كرة الثوابت الا اذا كان على ذروة التدوير حال كون التدوير على اوج الحامل وتلك المماسة لا تحصل الا بنقطة واحدة فتلك النقطة صارت مماسة في آن ولا مماسة في آن آخر فيلزم ان يتخللها سكون وذلك عندكم باطل وهذا الالزام وارد في مماسة كل كوكب نقطة معينة في الفلك المحيط بفلكه حال كونه على ذروة التدوير والتدوير على اوج الحامل او نقطة معينة من الفلك المحاط به حال كونه في حضيض تدويره وتدويره في حضيض حامله فان قالوا هذه الالزامات انما تتوجه لو قلنا بان الفلك الخارج المركز يماس اعلى الممثل بنقطة وادناه بنقطة اخرى ونحن لا نقول بهذا بل نقول ان الحامل غائص في ثخن الممثل وكذا لا نقول ان الكواكب يماس سطح فلك التدوير
بنقطة بل هو غائص فيه فنقول ﴿٤٩﴾ اما اولا فهذا رجوع منكم عن مذهب مشهور لكم واما ثانيا
فلانا نلزمكم هذا الكلام في كسف بعض الكواكب بعضا فان الكاسف مع المكسوف مماسات اربع بالنقط
فاولها ابتداء الكسوف ثم تمام الكسوف ثم ابتداء الانجلاء ثم تمام الانجلاء وهذه الاحوال الاربعة انما تحصل بمماسات

الى درجات الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة ليتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما به يحترز عنه ثم عقب باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد ابتغي بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون متأديا الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق خلاص وهناك ظهر ايضا معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم * اشارة * (العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف) قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نفض لآثار

الاطراف وهي امور آنية فتوجه الالزام المذكور وايضا فوصول مركز الشمس الى مسامتة نقطة الاعتدال الربيعي يكون في الآن ثم زوال تلك المسامتة في آن آخر وهو يوجب الاشكال المذكور لايقال نقطة الاعتدال الربيعي موجودة بالقوة لابالفعل لانانقول هذا خطأ لان الشيخ اعترف بان حركة الكرة علة لحصول منطقتها بالفعل واذا كان كذلك كانت منطقة الفلك الاعظم ومنطقة فلك الثوابت دائرتين موجودتين بالفعل وكانت نقطة التقاطع بينهما موجودة بالفعل لاجل المسامتة وحينئذ يتوجه الاشكال وايضا فمركز الكواكب حال وصولها الى خط نصف النهار اودائرة الافق يحصل له المماسة في آن واللا مماسة في آن آخر فيلزم الاشكال لايقال هذه الدوائر موجودة بالقوة لانا نقول انه متى حصل قائم على وجه الارض حصلت هذه الدوائر بالفعل ثم ان نزلنا عن هذه النقوض ولكنا نقول ان مناهذه الدلالة على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الان اما ان يكون على التدريج اودفعة والاول باطل والاصار الآن زمانا وهو محال والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنات واذا كان كذلك صح القول بتتالي الآنات وبطل الدليل المبني على بطلانه واجاب الشيخ في الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون دفعة اوعلى التدريج تقسيم غير منحصر لان هناك قسم ثالث وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فاوقال السائل ليس البحث من استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده بل ابتداء عدمه لابد وان يكون في آن يلي آن وجوده ويلزم تتالي الانات والجواب ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن الذي هو هو ولا استحالة في ان يكون الشئ موصوفا بصفة في زمان ويكون

تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عماسوى الحق والاتصال به ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لايعزب عنه شئ من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شئ من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات ومايجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذلاوجود ثانيا لغيره فلاصفات مغايرة للذات ولاذات موضوعة للصفات بل الكل شئ واحد كما قال عزمن قائل انما الله اله واحد فهو لاشئ غيره وهذا معنى قوله منتد الى الواحد وهناك لايبقى واصف ولاموصوف ولاسالك ولامسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف * اشارة * (من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لايجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست اقل من درجات ماقبله آثرنا فيها الاختصار فانها لايفهمها الحديث ولايشرحها العبارة ولايكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر) العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لامحالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لامحالة عن العرفان

فى الآن الذى هو طرف ذلك الزمان على اختلاف تلك الصفة وهذا منتهى تقرير كلام الشيخ والاشكال عليه باق من وجهين الاول ان حصول الشئ او عدمه على التدريج غير معقول لان كل ما كان واقعا على التدريج فرض فى زمان وقوعه جزآن فاما ان يكون قد حصل فى الجزء الاول من ذلك الزمان شئ او ما حصل فان كان ما حصل شئ البتة فى الجزء الاول من ذلك الزمان لم يكن هو واقعا فى كل ذلك الزمان بل فى بعضه وقد فرضناه واقعا فى كله هذا خلف وان حصل شئ فى الجزء الاول فاما ان يكون الذى حصل فى الجزء الاول من الزمان الذى حصل فى الجزء الثانى منه او غيره والاول باطل لان الذى حصل فى الجزء الاول من الزمان موجود فى ذلك الجزء من الزمان والذى سيحصل فى الجزء الثانى غير موجود فى الجزء الاول من الزمان فلو كان الحاصل فى الجزء الاول من الزمان وفى الجزء الثانى منه شيئا واحدا لزم كون الشئ الواحد موجودا معدوما معا وهو محال واما الثانى فانه يقتضى ان يكون الحاصل فى كل جزء من اجزاء الزمان شيئا غير الحاصل فى الجزء الآخر فلا يكون ذلك حصولا للشئ الواحد على التدريج بل حصولا لامور كثيرة متعاقبة فى آخر ذلك الزمان فظهر مما قررنا ان الحصول والزوال على التدريج غير معقول واذا ثبت ذلك فنقول الآن كان موجودا ثم صار معدوما فذلك العدم لابد وان يحصل دفعة واحدة ثم يستمر بعد ذلك لان كل ما حصل بعد ان لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ثم انه تستمر بعد ذلك واذا ظهر ذلك ظهر ثانى الآنات الثانى لو سلمنا صحة هذا القسم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا فى جميع الزمان الذى بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ههنا ايضا ان يقال ان اللامماسة حاصلة فى كل الزمان الحاصل بعد آن المماسة مع انه ليس لزمان

الذى هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اى معظمه وهناك درجات هى درجات التحلية بالامور الوجودية التى هى النعوت الالهية وهى ليست باقل من درجات ما قبله اعنى درجات التزكية من الامور الخلقية التى تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير فى قوله عز من قائل (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى) الاية فالارتقاء فى تلك الدرجات سلوك الى الله وفى هذه سلوك فى الله وينتهى السلوكان بالفناء فى التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التى لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان تدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد فى الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال فى قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال كما سنبين فى النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدس فقد تبرا اى فى خيالاتهم امور تحاكى ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا ✻ تنبيه ✻ (العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شئ فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) اقول لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع فى بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اى طلق الوجه طيب وبسام اى كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اى اشباه وهى غريبة الاشتقاق من لفظة سواء وزنه فعافلة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعنى الهشاشة العامة وتسوية الخلق فى النظر اثر ان لخلق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شئ ولا خوف

اللا مماسة طرف وبداية الا الآن الذى حصلت المماسة فيه وحينئذ يكفى هناك آن واحد وتفسد الحجة بالكلية والعجب ان الشيخ قد اعترف فى الشفاء بضعف هذا الدليل لاجل هذا السؤال لانه لما نقل عن المتقدمين انهم استدلوا على وجوب هذا السكون بان قالوا المماسة والمباينة تقعان فى آنين وبينهما

زمان وزيف ذلك بان المباينة يستحيل وقوعهما فى الآن قال بعد ذلك وكذلك ان تركوا لفظ المباينة واوردوا بدلها اللا مماسة فانه يجوز ان يكون مماسا فى طرف الزمان الذى حصل اللا مماسة فى كله ثم قال وقد سلف مباينات يتعلق به تحقيق ذلك المكان فليستغن به وانا اقول وغالب ظنى ان المكان الذى امر الشيخ بالاستعانة به ما ذكره فى فصل الآن من ان الآن بعدم فى جميع الزمان الذى بعده فكذلك ههنا فظهر ان هذه الحجة ساقطة على كل الاحوال واعلم ان الشيخ قرر هذه الحجة فى الشفاء والنجاة على وجه آخر فقال المتحرك لايتحرك الابواسطة ميل والميل الذى يوصل المتحرك الى حد معين من حدود المسافة لابد وان يكون موجودا ان وصوله اليه والميل الذى لاجله يرجع عن ذلك الحد عن الميل الاول لان الميل الذى تحرك الشئ الى حد معين غير الذى يحرك له عنه ولابد وان يحصلا فى آنين والا لكان الجسم متوجها دفعة واحدة الى جهتين وهو محال وبين ذينك الآنين زمان هو زمان السكون واعلم ان هذه الحجة لايتوجه عليها النقوض المذكورة على الحجة الاولى لان مركز الكواكب اذا صار مماسا لنقطة ثم لامماسا لنقطة فلم يحصل هناك ميلان مختلفان فلا حاجة الى فرض آنين ولكن تتوجه عليها اشكالان آخران الاول انا لانسلم ان الجسم لايتحرك الابواسطة الميل فانهم ما اقاموا على هذا المطلوب دلالة بل انهم اقاموا الدلالة على ان الجسم الذى لايكون فيه ميل الى جهة لايقبل التحريك

من هجوم شئ ولا حزن على فوات شئ واليه اشار عز من قائل (ورضوان من الله اكبر) ومنه تبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان

* تنبيه * (العارف له احوال لايحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهى فى اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شئ واما سعة للجانبين بسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته) الهمس الصوت الخفى وحفيف الفرس دويه فى جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج اى اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اى قدر وفى رواية باح اى ظهر يقال باح بسره اى اظهره والمعنى ان العارف احوالا لايحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشئ اضعف مما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون فى اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر فى تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اوقدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة سره كما ان يتمايل فى فكره فيعرض له الالتفات الى شئ غير الحق وبالجملة لايتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لايخلو من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصورها اولشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثانى ان يكون القوة بحيث تفى بالامرين معا فلا تمل بالامور الخارجية لانها لايكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش الخلق ببهجته فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة * تنبيه *

(العارف لايعنيه التجسس والتحسس ولايستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر واما اذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لابعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار ﴿ عليه ﴾

القسرى وذلك اما يفيد وجوده ميل عائق عن الحركة لا وجود ميل يكون مبدأ للحركة فاين احدهما من الآخر ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه يستحيل اجتماع الميلين دفعة واحدة وتقريره مامر فى النمط الثانى والذى نريد ههنا ان عندكم يصح ان يكون الجسم الواحد متحركا الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة احداهما بالذات والاخرى بالعرض واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يجتمع فى الجسم الواحد ميلان الى جهتين مختلفتين احدهما يكون ميلا طبيعيا والآخر قسريا بل هذا اولى لانه متى تحرك دفعة واحدة الى جهتين فقد حصلت فى الجهتين لا محالة واما الميل الى الجهتين فليس فيه الا التوجه الى الجهتين واذا كان لا يمتنع عندكم كونه متحركا الى جهتين فلان لا يمتنع كونه متوجها اليهما كان اولى ثم ان سلمنا انه يستحيل اجتماع ميلين فى آن واحد ولكن لم لا يجوز ان يقال الميل الثانى يحدث فى جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى الآن الاول والذى يقويه ان عندكم عدم الآن يحصل بعد مالم يكن فلا يخلوا ما ان يستدعى ذلك آنا يحصل فيه ذلك العدم ثم يستمر بعده اولا يستدعى فان استدعى ذلك لزم تتالى الآنات وبطل اصل الدلالة وان لم يستدع فنقول اذا جاز ان يحصل ذلك العدم فى ذلك الزمان الذى بعد ذلك الآن من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلم لا يجوز ايضا ان يحصل الميل فى جميع الزمان الذى بعد آن الميل الاول من غير ان يجب ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول وجود الميل الثانى ومتى كان كذلك لم يلزم الاعتراف بوجود آنين وسقطت الدلالة بالكلية فهذا ما فى هذه الادلة وعليها ولنرجع الى التفسير اما قوله الحركات التى تفعل حدودا ونقطا هى التى تفع بهما الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون فى آن الوصول موصلا بالفعل فاعلم انا بينا العلة فى انه

عليه من غير اهله) لا يعنيه اى لا يهمه وفى الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسست من الشئ اى تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اى استهامه وعيره اى نسبه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متبع لعورة احد ولا يتحسس الا فارغ اوخائف اوغائب ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يسره غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال فى تفسيره واذا عظم المعروف بغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن * تنبيه * (العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح للذنوب وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها ذلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق) اقول الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجرى مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثانى اما ان يكون مع القدرة على الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله * تنبيه * (العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر وربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا فى عارفين وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين) اقول يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف والتقشف الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع وارفته

لماذا يقال للحركات المستقيمة انها يفصل حدودا ونقطا وايضا فالحركات المستقيمة هى التى تحصل بها البلوغ والوصول الى حد معين من حدود المسافة والقوة المحركة لابد وان تكون باقية حال وصول المحرك الى الحد المعين الذى فى المسافة واما قوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة الحركة وغيرذلك مما لايقع فى آن فاعلم ان المراد منه ان المفارقة والحركة وغيرهما لايحصل البتة فى الآن واما الاتصال الى الحد المعين من حدود المسافة فليس كذلك بل هو حاصل فى الآن ودليله ما قدمناه واما قوله ثم انه يزول عند كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحدود ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقى زمانا لالكون الشئ مفارقا ومتحركا فاعلم ان المراد منه انه كما ثبت ان كون تلك القوة موصلة للمتحرك الى الحد المعين من حدود المسافة لا يوجد الا دفعة فى آن فكذلك صيرورتها غير موصلة لاتحصل الا فى آن وان كان قد يستمر هذه الحالة فى جميع الزمان الذى بعد ذلك الآن بخلاف الحركة والمفارقة فانهما يستحيل حصولهما فى الآن واما قوله والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذى صار فيه موصلا دفعة فاعلم ان المراد منه لما كان صيرورة القوة موصلة لاتحصل الا فى آن وصيرورتها ايضا غير موصلة كذلك فاحدا لآنين لابد وان يكون مغايرا للثانى والا لزم ان يكون القوة الواحدة فى الآن الواحد موصلة الى حد وغير موصلة اليه هذا خلف واما قوله وبينهما زمان كان موصلا فيه وهو زمان السكون لامحالة فاعلم ان تمام الكلام ان يقال فان لم يكن بين الآنين زمان لزم تتالى الآنات وهو محال وان كان بينهما زمان وهو زمان السكون لكن الشيخ اهمل القسم الاول لظهور فساده عند الحكماء واما قوله فكل حركة فى مسافة ينتهى الى حد ينتهى الى سكون فيكون عن الحركة التى بها يستحفظ الزمان المتصل فاعلم ان معناه ان كل حركة تنتهى الى حد فهى منتهية الى سكون والسكون عدم الحركة وكل حركة تنتهى الى حد معين فهى متناهية والحركة الحافظة للزمان يستحيل ان تكون متناهية فكل حركة

النهمة اى اطفته وهو نقل من الثقل اى غير متطيب وصق اليه اى مال وعقيلة كل شئ اكرمه وعقيلة البحر دره والخداج النقصان والسقط ردى المتاع وارتاد اى طلب مع اختلاف فى مجئ وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اى قربا ومنزلة وعكف عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفى قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ماعكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية به والثانى مناسبة للامر القدسى * تنبيه * (والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو فى حكم من لايكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال مايعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف) اقول اجترح اى كسب والمراد ان العارف ربما ذهل فى حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما فى هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لايصير بذلك متأثما لانه فى حكم من لايكلف لان التكليف لايتعلق الا بمن يعقل التكليف فى وقت تعقله ذلك او بمن يتأثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين * اشارة * (جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان مايشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لاتناسبه وكل ميسر لما خلق له) اقول الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اى تقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور فى هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة * النمط العاشر * (فى اسرار الايات) يريد ان يبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه فى ظهور الغرائب مطلقا فى هذا العالم على سبيل الاجمال * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب

الطبيعية المشهورة) اقول يقال مارزأت ماله اى ما نقصت وارتزء الشئ انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه منقوصا لارتياضه على قلة المؤنة وازالة رغبته فى المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم اذا ملكت فاسجح ويقال اذا سألت فاسجح اى سهل الفاظك وارفق * تنبيه * (تذكر ان القوى الطبيعية التى فينا اذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله فى غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة) اقول الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحارة واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين فى فصلين لازالة الاستبعاد واشار الى وجود سببه فى الموضع المطلوب فى فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت الذى يكون بسبب الامراض الحارة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واحدة لما يتغذى به اعنى المواد الردية وفى سائر المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك فى سائر الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت فى مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه * تنبيه * (اليس قد بان لك ان الهيآت السابقة الى النفس قد تهبط منها هيآت الى قوى بدنية كما تصعد من الهيآت السابقة الى القوى البدنية هيآت تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم مايعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متواتية) اقول نبه فى هذا الفصل على الامساك عن القوة الكائن عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ماذكره فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه اولا * اشارة * (اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزعج

تنتهى الى حد معين فهى غير الحركة الحافظة للزمان الذى يستحيل انتهاؤه وانقطاعه واما قوله فالحركة الوضعية هى التى مايستحفظ الزمان فهى الدورية فاعلم ان معناه انه لما ثبت ان الزمان عارض للحركة وثبت انه يستحيل ان يكون عارضا للحركة المستقيمة ثبت انه لابد وان يكون من عوارض الحركة المستديرة وهو المطلوب * فائدة * (انما يجب ان يقال صار غير موصل ولايجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التى هى الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ماهو اول حركة ومفارقة وان يزول كونهما موصلا واقع دفعة) * التفسير * هذه الحجة هى التى لخصها الشيخ على ان بين كل حركتين سكونا كان القدماء يذكرونها لكن لاكما ينبغى فانهم كانوا يقولون ههنا آنان احدهما الآن الذى يصل المتحرك فيه الى الحد المعين وثانيهما الآن الذى يتحرك فيه عن ذلك الحد ويفارقه ولابد وان يكون بين الآنين زمان وهذا التقرير باطل لان الحركة والمفارقة لاتحصل البتة فى آن لان كل حركة منقسمة على مامر بيانه فى النمط الاول فيكون نصفها الاول واقعا قبل نصفها الثانى فتكون واقعة فى الزمان لافى الآن الذى لاينقسم واذا كان كذلك استحال وقوع الحركة والمفارقة فى الآن واما الشيخ فانه ترك هذه العبارة الفاسدة وقال هناك آنان احدهما يكون الجسم فيه واصلا والثانى الذى يصير فيه غير واصل فاقام مقام لفظ الحركة لفظ غير واصل وبهذا القدر من الاصلاح زال الاشكال لان صيرورته غير واصل حاصل فى الآن وان كان يمكن استمراره فى جميع الزمان الذى بعده ولنرجع الى التفسير واما قوله انما يجب ان يقال انما صار غير موصل ولايجب ان يقال مايقولون صار مفارقا والمراد منه ظاهر واما قوله لان الحركة والمفارقة التى هى الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة واحدة ولا فيهما ماهو اول حركة ومفارقة فاعلم ان الفرق

بين الحركة والمفارقة هو ان المفارقة عبارة عن الحركة عن الشئ فالحركة مع هذه النسبة هى المفارقة واذا عرفت ذلك فنقول ان الحركة لا يوجد البتة الا فى الآن لما بيناه واما قوله وان يزول عنه كونها موصلا واقع دفعة فاعلم ان معناه ان زوال كونها موصلا امر يحصل دفعة واذا كان كذلك كانت العبارة الصحيحة هى هذه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب * تذنيب * (فالحركة التى يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هى غير متناهية هى الدورية) * التفسير * لما كان المقصود من هذا الباب الاستدلال على اثبات العقول المجردة بان حركات الافلاك لا بداية لها ولا نهاية وثبت بما ذكرنا انه ليس ذلك الا الحركات المستديرة ثبت ان الحركة التى نحن نحاول الاستدلال بها على وجود هذه العقول ليست الا الحركات المستديرة * اشارة * (اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدأ نفرضه حركات لا يتناهى فى القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال) * التفسير * تحريكات القوى الجسمانية على قسمين احدهما التحريكات القسرية وهى كما اذا حرك جسم بما فيه من القوة المحركة جسما آخر وثانيهما التحريكات الطبيعية وهى كما اذا حركت القوة الحالة فى جسم محلها ونحن نريد ان نبين ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فى القسمين والغرض من هذا الفصل بيان القسم الاول وهو ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية لا الى نهاية لان الشيخ قال لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما آخر ومن المعلوم ان الجسم اذا حرك بالقوة الحالة فيه جسما

وقد

اليها احتيج اليها ولم تحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة الاولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا دون ما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى من التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففى اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معين ثالث وهو السكون البدنى من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة) اقول السبب فى كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسى المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التى منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفانى والامساك المرضى ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفى لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضى فمخالف لهما للسبب الذى ذكرناه وهو وجدان المادة التى تتصرف الغاذية فيهما والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض فى بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثانى راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لهما بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التى لا توجد الا مع تعادل الاركان وتغذى الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضى ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدنى الذى يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض

وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بعير غذاء تلك المدة * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا فى اعتبارك مذاهب الطبيعة) اقول هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها فى هذا الفصل وسيجيئ بيانها فى فصل بعده * تنبيه * (قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مستقلا به كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له فى الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التى له سلاطة او غشية عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند غضب او طرب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة) اقول المنة القوة والاستئناس الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت له اى اعطت يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيوانى فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالحزن والخوف يقتضى انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضى ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التى تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى على رضى الله عنه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية * تنبيه * (واذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى

آخر كان ذلك تحريكا قسريا واعلم اقبل الخوض فى تحرير الدلالة تقدم مقدمة وهى ان جسما اذا حرك بالقسر جسما آخر فان تحريكه له اقل من تحريكه لجزئه وبيانه ان الجسم اذا كان متحركا بالقسر كانت طبيعة منافرة لتلك الحركة ولا شك ان طبيعة الجزء جزء طبيعة الكل واذا كان كذلك كان طبيعة الكل اقوى على دفع الحركات القسرية من طبيعة الجزء ومتى كان العائق اقوى كان الفعل اضعف فثبت ان الجسم اذا حرك جسما آخر بالقسر فان تحريكه لكل ذلك الجسم اقل من تحريكه لبعضه واذا ظهرت هذه المقدمة فلنرجع الى تحرير الدلالة المذكورة فى الكتاب فنقول اذا حرك جسم جسما آخر بالقسر فالجسمان لا بد وان يكونا متناهيين لما ثبت من وجوب تناهى الاجسام فاذا حرك المحرك بقوة ذلك الجسم من مبدأ مفروض حركات غير متناهية ثم فرضنا ايضا ان ذلك المحرك بتلك القوة حرك اصغر من ذلك الجسم الاول من ذلك المبدأ بعينه فيجب ان يكون تحريكه اكثر لما مر بيانه فى المقدمة المذكورة ولا بد وان يظهر التفاوت والا لكان الاكثر متساويا للاقل هذا خلف ولا بد وان يظهر ذلك التفاوت لا فى المبدأ لانا فرضنا سواء هما فيه فاذا لا بد وان يظهر ذلك التفاوت من الجانب الآخر والتفاوت لا يظهر الا اذا انقطع الناقص وبقى الزائد بعده وذلك يقتضى كون الناقص متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف فثبت ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات قسرية غير متناهية ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تحريك القاسر الكل المقسور اقل من تحريكه لبعضه وان لم يلزم منه التناهى وذلك بان يكون تحريكه لكل الجسم ابطأ من تحريكه لبعضه مع انه يبقى على بطئه مدة غير متناهية والتسريع على سرعته مدة غير متناهية والحاصل انه لا بد بين الاعتراف بالتفاوت بين فعل القاسر فى الكل وفعله فى الجزء فاما ان يكون ذلك التفاوت

بالتناهي فغير واجب لاحتمال حصوله بالتفاوت في السرعة والبطؤ فهذا الاحتمال لابد من ابطاله والذي يقرره انا لو توهمنا قوة قسرية لاتقوى على تحريك فلك الثوابت في مدة مخصوصة الا هذه الحركة البطيئة وقدرنا ان مثل تلك القوة تقوى على تحريك جسم اقل من فلك الثوابت وليكن ذلك فلك القمر بحركة اسرع من الحركة الاولى فلا يستبعد في العقل ان يقال ان كل تلك القوة تحرك ذلك الجسم الكبير بتلك الحركة البطيئة ومثل تلك القوة تحرك الجرم الصغير بتلك الحركة السريعة ثم ان كل واحد منهما يبقى على ماهو عليه مدة غير متناهية ومع ظهور هذا الاحتمال لا يظهر وجه الاستدلال واعلم ان على هذه الحجة سؤالين آخرين الاول ان القائلين بان الحوادث الماضية اولا لها قالوا الحوادث الماضية يزداد كل يوم وكل ما كان كذلك كان متناهيا اجاب الشيخ عن ذلك بان مجموع الحوادث ما كان موجودا في وقت من الاوقات بل الموجود منه ابدا حادث واحد واذا لم يكن للمجموع وجود اصلا لم يلزم من تطرق الزيادة اليها تناهيها واذا كان كذلك فلقائل ان يورد هذا الكلام عليهم ههنا ويقول ان الحركات التي تقوى عليها هذه القوة الجسمانية لم يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان لان مجموعها لا يوجد في شيء من الاوقات وما لا يكون موجودا لا يصح الحكم عليه بالزيادة والنقصان وقد اورد عليه هذا السؤال بعض تلامذته فاجاب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في قوة القوة على الامرين بخلاف الحوادث الماضية فان مجموعها غير موجود في شيء من الاوقات فاستحال الحكم عليه بالزيادة والنقصان وللسائل ان يعود ويقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود

او تدبر تصدق ولا يعسر عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة) اقول هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده * اشارة * (التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) اقول يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا منه مانع اللهم الا مانعا يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف واما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع الزاجية واما القياس فعلى ما يجيء بيانه * تنبيه * (قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفسي نقشا على هيئة

الاشكال الثاني وهو ان حركات القمر اسرع من حركات زحل ولئن منع عنه مانع وزعم ان ذلك لصغر مدار القمر وسعة مدار زحل فليذكر حينئذ حركة فلك الثوابت مع حركة الفلك الاعظم فانه لاشك انها ابطؤ من حركة الفلك الاعظم ثم لايلزم من وقوع التفاوت بين الحركتين في السرعة والبطؤ انتهاء الناقص الى الانقطاع ثم لايجوز ان يقال ان حركة الكل ابطؤ من حركة الجزء مع انه لايلزم انتهاء حركة الكل في الانقطاع ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله لايجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره فالمراد منه ان جسما لايحرك بالقسر جسما آخر الى غير النهاية واما قوله لانه لايمكن ان يكون الامتناهيا فالمراد منه ان ذلك الجسم يجب ان يكون متناهيا لما ثبت من وجوب تناهي الاجسام واما قوله واذا حرك بقوته جسما من مبدأ نفرضه حركات لايتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان تحريكه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فالمراد منه ان القوة اذا حركت جسما بالقسر وحركت ايضا اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدأ ايضا كان تحريكها للجسم الاكبر اقل من تحريكها للاصغر واما قوله فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر ايضا متناهيا هذا محال فالمراد منه انه لابد من ظهور التفاوت وان لايظهر من جانب المبدأ لانا فرضنا استواءهما فيه فلابد وان يظهر من الجانب الآخر فيصير حركة الجسم الكبير متناهية مع انا فرضناها غير متناهية هذا محال * مقدمة * (اذا كان شيء ما يحرك جسما ولاممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لايكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لاممانعة اصلا * مقدمة اخرى * القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة * تنبيه * القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان

جزئية شاعرة باوقت او النقشان معا) اقول القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه و يقظته مبني على مقدمتين احداهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي الى الرأي الخاص به المخالف لرأي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة ومايلوحه اسمها وسائر ما بعده الى قوله كالا متعلقا به وحقا خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رأيين عندها احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد تستلزمان النتيجة كما في الذهن الانساني ولفظة مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر و تورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المؤدي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل

بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة)* التفسير * قال رضي الله عنه
وارضاه اقول لما بين ان الجسم لايحرك جسما آخر على سبيل القسر الى غير النهاية انتقل الى القسم الثاني وهو
ان القوة الطبيعية الحالة في الجسم لايجوز ان يحرك محلها تحريكا غير متناه وقدم قبل الخوض

في الدلالة ثلث مقدمات لابد منها اولها اذا كان شئ مايحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر التحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اطوع والآخر اعصى والا لكان الصغر والكبر معاوقا وقد فرضناه خاليا عن المعاوق هذا خلف ولان للجسم البسيط طبيعة واحدة فجزؤه مساو لكله في تمام الماهية وجميع اللوازم فوجب استواؤهما في كل الاحكام لان المتساويات في جميع الماهية يجب استواؤها في كل الاحكام وثانيهما ان القوة الطبيعية الحالة في الجسم اذا حركت محلها كان تحريكها الكل محلها كتحريكها البعض محلها الا انه لامعاوق في الموضعين اصلا عن التحريك بخلاف التحريك القسري فان هناك وجد المعاوق في المحرك ويكون المعاوق في بعضه اقل مما في كله فلاجرم كان تحريك الجزء اسهل من تحريك الكل بل التفاوت ههنا يظهر بسبب الفاعل لان القوة السارية في بعض الجسم بعض القوة السارية في كله ولا شك ان كل القوة اقوى من بعضها فالحاصل ان في الحركات الطبيعية التفاوت انما يحصل لاختلاف حال الفاعل وفي القسريات لاختلاف حال القابل وثالثها ان الجسم الاكبر اذا كان مساويا في الطبيعة للاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر لكانا متساويين في الماهية فان القوة التي يكون في الجسم الاكبر * من *
اكبر مما في الجسم الاصغر اذ في الاكبر مثل ما في الاصغر فهذا هو الكلام في شرح هذه المقدمات * اشارة * (ولعلك تقول انه لايجوز
ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة

من قوله مايلوحه وانما حصل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما من اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله فيجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من رأي المشائين وبقوله والتنشان معا الى ما اقتضاه رأيه وفي بعض النسخ او النقشان معا وهو اظهر اي وفي العالم النفساني اما نقشي واحد على هيئة جزئية بحسب الرأي الاول او النقشان معا بحسب الرأي الثاني * اشارة * (ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكر ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا) اقول هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي وهو حصول الاستعداد وعدمي وهو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول * تنبيه * (القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لايسمع ولا يرى وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اضل العقل آلته فانبت دون حركته الفكرية التي تفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمرت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس مايعتد به) اقول الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد

بعضه لوانفرد فليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المحركين والمحركين واحدة بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرناه وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا)

* التفسير * لما فرغ من تمهيد المقدمات الثلث شرع بعده في الدلالة على ان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريك محلها الى غير النهاية فقال ان قوة كل الجسم اقوى لا محالة من قوة بعضه فاذا اخذ كل تلك القوة وبعضها في تحريك ذلك الجسم من مبدأ واحد كان تحريك بعض القوة له اقل من تحريك كل القوة له فيكون تحريكات بعض القوة متناهية وتحريكات كل القوة مناسبة لتحريكات بعض القوة والذي له الى المتناهي نسبة مخصوصة كان متناهيا فاذن تحريكات كل القوة متناهية ايضا وهو المطلوب فبهذا تمام هذه الحجة والكلام فيها كالكلام على ما قبلها * تذنيب * (فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية)

* التفسير * لما ثبت ان الحركات الفلكية غير متناهية وثبت ان فاعلها يستحيل ان يكون جسما او حالا في الجسم ثبت انه عقل ولقائل ان يقول لو لزم من كون المحرك غير جسم ولا حال فيه ان يكون عقلا لكانت النفوس الناطقة عقولا محضة لانها ليست اجساما ولا حالة فيها بل الشرط في كون الشيء عقلا مع هذين القيدين ان لا يكون له تعلق بالاجسام بالتدبير والتصرف وهذا القيد مما لم يثبت بعد بالدلالة * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول قد جعلت السماء يحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول و يجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية) * التفسير *

من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته اى جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية ميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اى امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اى اضل في سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شيء آخر وهو تخليها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال خار الحر والرجل اى ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اى تحيرت في امرها والباقي ظاهر * تنبيه * (الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لامر قبل المحسوس ان امكن) هذه مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سبب لا محالة اما من داخل واما من خارج والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود

تقرير السؤال ان يقال انه قد بين في آخر النمط الثالث ان المباشر للتحريكات الجزئية يستحيل ان يكون جوهرا مجردا والآن استندها اليه وهذا تناقض فاجاب ان هذه الجواهر المجردة التي اثبتناها الآن هي محركات اول بعيدة واما الملاصق للتحريك والمبدأ القريب لها فقوى

جسمانية واما سائل ان يقول هذا الذي يقولونه من ان العقل مبدأ بعيد والنفس مبدأ قريب كلام غير محصل بيانه ان المؤثر في وجود هذه الحركات الفلكية اما القوة الجسمانية او الغير الجسمانية وعلى التقديرين يكون المؤثر سببا واحدا او يتوجه الاشكال اللهم الا ان يريدوا بكون النفس علة قريبة انما هي المؤثرة في الحركات والموجدة لها ويكون العقل علة بعيدة انما هو المؤثر في وجود النفس والموجد لها وهذا معقول مفهوم لكن العقل لا يكون علة للحركات البتة بل علة لعليتها والنفس الجسمانية هي العلة للحركات الجسمانية الغير المتناهية فقط وحينئذ يتوجه الاشكال *وهم وتنبيه* (ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لادائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنها وانفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول ويفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل البداية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط)* التفسير * هذا هو السؤال الاول مع زيادة تقرير وهي انه اذا كان الملاصق للتحريك هو القوة الجسمانية وجب ان يكون هذه الحركات متناهية لما بينتم ان افعال القوة الجسمانية متناهية ثم اجاب بان النفس الجسمانية غير مستقلة باقتضاء التحريكات الغير المتناهية بل هي تنفعل عن العقل

❊ حركته ❊

فان مشاهدة القطر النازل خطا لايسم الابصار واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده * اشارة * (قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ، لانسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة) اقول يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن يعد من الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لايشاهد ولا بموجودة في الخارج والالشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شأنها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيها ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اى الصور التي تتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور ولواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين *تنبيه*(ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبتزه عن الخيال بزا ويغصبه منه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان

المفارق انفعالات غير متناهية وبوساطة تلك الانفعالات تقوى على افعال غير متناهية واعلم ان ههنا امورا ثلثة احدها الانفعالات الغير المتناهية وثانيها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وثالثها التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال والممتنع في القوى الجسمانية هو القسم الثالث وهو التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الاستقلال فاما القسمان الاولان فغير ممتنعين ولقائل ان يقول على ما ذكرتموه من وجوه فالاول ما المعنى بانفعالات النفس من العقل ان عنيتم بها كون القوة الجسمانية في ذاتها معلول العقل فهذا مسلم لكن هذا القدر لو كفى في كون القوة الجسمانية مبدأ للافعال الغير المتناهية لصح ذلك في جميع القوى الجسمانية لان المؤثر في جميع القوى والكيفيات في هذا العالم هو العقل الفعال وان عنيتم بها حدوث امر في النفس الجسمانية او زوال امور عنها بسبب العقل فيكون الامور الحادثة والزائلة امورا جزئية متغيرة وقد استندتموها الى العقل وذلك غير جائز عندكم لان الثابت لا يكون علة للتغير واذا جاز ذلك فليجز ان يكون المبدأ القريب لحركات الفلك هو العقل المفارق وايضا فان جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في سائر القوى الجسمانية وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال ان يحصل لتلك القوة الجسمانية من الانفعالات عن العقل المفارق ما لاجلها تقوى على افعال غير متناهية وان اردتم بهذه الانفعالات امورا وراء كون العقل علة لذات النفس ولصفاتها فاذكروا ذلك المعنى ليمكننا ان نتكلم فيه بالنفي والاثبات وهذا آخر الكلام في اثبات العقول بهذا الطريق *اشارة* (فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيآت نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق متصل فانبعث ذلك التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا * استشهاد * صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة

حركته ضعيفة لانها تبعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة) اقول ان ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطني يجب ان يدوم مادام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكأنه يبزه عن المخيلة بزا اي يسلب عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا التفكر او التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التخيل او التفكر عن الاعتمال والاعتمال هو العمل باضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما يأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله فلوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر* اشارة * (النوم شغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا قد دلت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى المخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم المشاهدة) اقول يريد ان يذكر الاحوال

يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك لذاته وانت ان حققت لم يجز ان تقول ان النفس الناطقة التي انما متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع ونحو وضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه * التفسير * (الغرض من هذا الفصل ابطال قول من يقول محركات الفلك بعد الباري تعالى متحركات بالعرض والوجه في ابطاله ان يقول هذه المحركات ليست اجساما ولا جسمانية وما كان كذلك امتنعت الحركة عليه بيان الاول من وجهين الاول ان صاحب المشائين وهو ارسطاطاليس اعترف بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه لان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية فيكون تلك المحركات قوية على افعال لا نهاية لها وشهد ايضا ان القوة القوية على افعال غير متناهية لا يكون جسمانية فيلزم من هاتين المقدمتين ان تلك المحركات ليست اجساما ولا جسمانية الثاني ان الجمهور اتفقوا على ان لتلك المحركات تصورات عقلية وقد ثبت في النمط الثالث ان التصورات العقلية لا تحصل للاجسام ولا لشيء من القوى الجسمانية فثبت بهذين الوجهين ان محركات الافلاك ليست اجساما ولا جسمانية واما الكبرى وهي ان كل ما كان كذلك استحالت الحركة عليه فهو ظاهر لان الحركة عبارة عن الانتقال من حيز الى حيز وذلك لا يعقل الا في الاجسام او في الامور الحالة في الاجسام فاما الذي لا نسبة له الى شيء من الاحياز لا بذاته ولا بسبب محله فان انتقاله من حيز الى حيز غير معقول ويظهر من هذا التحقيق انه لا يجوز

التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما او بدا بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وبطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فينجذب النفس اليها بشيئين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شانها الشاغلتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا يفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان وتبقى المخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة فلهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا * اشارة * (واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها وضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين) اقول معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل في الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا * تنبيه * (انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات اقل وكان ضبطها للجنبتين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى) اقول لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها

﴿ كالغضب ﴾

ان يقال ان النفس الناطقة التى لنا محركة بالعرض عند حركة بدننا فان الحركة بالعرض هو ان يتبدل وضع الشئ او موضعه بسبب تبدل وضع محله او موضعه واذا لم يكن النفس الناطقة حالة فى الجسم اصلا استحال ذلك فيها * اشارة * (الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك قد علمت انه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما اولهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول فى سلسلتها او فى حيزها العقلى) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان ان المعلول الاول عقل مجرد بيانه هو انه قد ثبت فى النمط الخامس ان البارى تعالى واحد فى ذاته وماهيته منزهة عن التركيب من جميع الوجوه وثبت ان الشئ الذى يكون كذلك يستحيل ان يكون علة الا لشئ واحد اللهم الا بالتوسيط اى ان يكون هو علة لشئ ويكون ذلك الشئ علة لشئ آخر واذا ثبت ذلك فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون جسما لانه ثبت فى النمط الاول ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وثبت هناك ايضا انه لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة او يكون الصورة علة للهيولى وثبت ايضا انه لا يجوز ان يكون واحد منهما واسطة مطلقة فى وجود الاخرى بل هما محتاجان الى علتين او الى علة واحدة ﴿ ٥١ ﴾ ذات اعتبارين واذا كان كذلك استحال صدورهما عن الله تعالى لانه تعالى ليس فيه تركيب اصلا حتى يكون مصدرا لهما واذا استحال ان يكون الله تعالى علة لهما استحال ان يكون علة للجسم لان علة الشئ المركب لابد وان يكون علة اولا لاجزائه فاذا استحال كون الله تعالى

كالغضب ولاشتغالها باعمال بعض قواها عن افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفى بعض النسخ كان انفعالها عن المجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكات لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المخيلة بشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية فى جوهرها كان انفعالها عن المحاكات قليلا بحيث لا يعارضها المخيلة فى فعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان الامر بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة اى احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها على ما يقربها اليه اقوى * تنبيه * (اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش فى الحس المشترك وهذا فى حال النوم او فى حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذى هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارى وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه معاون للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش فى لوح الحس المشترك) اقول يكون للنفس فلتات اى فرص تجدها النفس

عـلة للهيولى والصورة استحال ايضا كونه عـلة للجسم فثبت ان المعلول الاول ليس بجسم ولاهيولى ولاصورة
فهواذن جوهر مجرد وهو العقل واما قوله بعد ذلك وانت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة ولاشك
ان هذا المبدع الاول فى سـلسلتهـا اوفى حيزها العقلى فاعلم ان الغرض منه انه قد مر
الدلالة على اثبات العقول ولما ثبت
بهذا الدليل ايضا وجود عقل
لزم ايضـا ان يكون هذا العقـل
فى سلسـلتها اى يكون هوايضا
من جملة العقول المحركة للافلاك
على سبيل التشـويق وان لم يكن
كذلك فلاشك انه يكون فى حيزها
العقلى اى يكون مشاكلا لها
ومساويا لها فى كونها موجودات
ليست باجسام ولاجسمانية * تنبيه *
(قد يمكنك ان تعلم ان الاجسـام
الكرية العالية افلاكها وكواكبها
كثيرة العدد ويلزمك على اصولك
ان تعلم ان لـكل جسم منها كان
فلكا محيطا بالارض موافق المركز
اوخارج المركز او فلكا غير محيط
بالارض مثل التدويرات اوكوكبا شيئا
هومبدأ حركة مستديرة على نفسه
لا يفتقر الفلك فى ذلك عن الكوكب
وان الكواكب ينتقل حول الارض
بسبب الافلاك التى هى مركوزة
فيها الايان يخرق لها اجرام الافلاك
ويزيدك فى ذلك بصيرة انك اذا تأملت حال
القمر فى حركته المضاعفة واوجيه
وحال عطارد فى اوجيه وانه لوكان
هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب
لاجريان فلك تدويره لم يعرض ذلك
كذلك وتعلم انها كلها فى سبب
الحركة الشوقية التشبهية على قياس
واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال
ربما يقال ان السافلى منها معشوقه الخاص هو مافوقه وتعلم انها يختلف اوضاعها ✻ اوحجاب ✻
وحركاتها ومواضعها بالطبع الاوليست من طبيعة واحدة بل هى من طبايع شتى وان جميعها كونها بحسب
القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها مبدأ قريبا للبعض فى الوجود

فجاءه وصاح ى جرى والتزحزح التباعد والمعنى ان التوغل الحسية
اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسى بغتة تخلص
فيهـا عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شئ من الغيب على وجه كلى
ويتأدى اثره الى التخيل فيصور التخيل فى الحس المشترك صورا جزئية
مناسبة لذلك المرتسم العقلى وهذا انما يكون فى احدى حالتين احديها
النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل
يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ
بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه
وتتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبى تحرك
التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو انه اذا استراح
فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبهـا ينبعث له لكونه بالطبع سريع
التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل
التخيل بالطبع فى جميع حركاته وافعاله واذا قبله التخيل وكانت الشواغل
متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه فى لوح الحس المشـترك
* اشارة * (فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة
لم يبعدان يقع لها هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة فربما نزل الاثر الى
الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا واضحا
واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه
لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه مثل ماقد يفعله التوهم
فى المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشـاهدا مبصرا
وهتافا اوغير ذلك وربما تمكن مثلا موفور الهيئة او كلاما محصل النظم
وربما كان فى اجل احوال الزينة) اقول مثال الاثر النازل الى الذكر الواقف
هناك قول النبى عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى كذاوكذا
ومثال استيلاء الاثر والاشراق فى الخيال والارتسام الواضح فى الحس
المشترك مايحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشـاهدة صور الملائكة
واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين توهمهم
الفاسد وتخيلهم المحرف الضعيف ويفعله فى الاولياء والاخيار نفوسهم
القدسـية الشريفة القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا
الارتسام يكون مختلفا فى الضعف والشدة فمنه مايكون بمشاهدة وجه

ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان ذلك * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان ان كل جسم كرى يستدير على نفسه فله شئ خاص هو مبدأ حركته المستديرة ثم ان الاجسام المستديرة قسمان احدهما ما يكون محيطا بالارض والآخر ما لا يكون محيطا بها اما المحيط بالارض فقسمان احدهما ما يكون مركزه مركز العالم وهى الافلاك الممثلة والآخر ما لا يكون كذلك وهى الافلاك التى مراكزها خارجة عن مركز العالم واما الذى لا يكون محيطا بالارض فقسمان احدهما الكواكب وثانيهما الكرات المذكورة فى ثخن الفلك المحيط بالارض ويكون الكواكب مركوزة فيه وهى المسماة بافلاك التداوير ولما كان القول باثبات المبادى لحركاتها المستديرة فرعا على اثبات كونها متحركة على الاستدارة وكان من الناس من خالف فيه فزعم ان الافلاك واقفة والكواكب تسبح فيها وتتحرك لاجرم احتاج الى اقامة الدلالة على ان الفلك فى نفسه متحرك فذكر فى بيان ذلك وجهين احدهما عام فى جميع الكواكب وهو ان الفلك لو كان واقفا وتحركت الكواكب فيه يلزم انخراق الفلك وذلك محال ولقائل ان يقول الشرطية ممنوعة لاحتمال ان يكون فى ثخن الفلك حلقة وطر تحتها مسا ولقطر الكواكب ثم ان الكوكب يعتمد على تلك الحلقة ويحركها ويتحرك هو ايضا عند تحريكها على الاستدارة ويكون الفلك واقفا ثم ان تلك الحلقة لا يظهر فى الفلك لكونها شفافة عديمة اللون ولئن وقعت المساعدة على الشرطية لكن لا نسلم امتناع التالى فانا قد بينا فى النمط الثانى انه ليس لكم دلالة جيدة فى امتناع الخرق على الافلاك الكوكبية وثانيهما خاص بالقمر وعطارد وذلك لان الارصاد دالة على ان الفلك الحامل للقمر يتحرك فى كل يوم اربعا وعشرين درجة وثلثا وعشرين دقيقة الى التوالى وان فلكه المائل يتحرك كل يوم احدى عشر درجة وتسع دقايق الى التوالى وفلكه الجوزهر يتحرك ثلث دقايق الى خلاف

او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اى صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون فى اجل احوال الزينة وفى بعض النسخ فى اجلى احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة * تنبيه * (ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شئ الى شبهه او ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا الحدود الوسطى وما يجرى مجراها بوجه وفى تذكر امور منسية وفى مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال فى موقف ما يلوح فيه تقويه كما يفعل الحس ايضا ذلك) ذلك محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها ومحاكاتها الهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله ما نستعين به فى انتقالات الفكر مستنتجا الحدود الوسطى او مستلحا للحدود الوسطى نسختان اظهرهما الاخير لان طلب الحدود الوسطى لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجرى مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى فى القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط فى الاستقراآت والتمثيلات والمصالح الاخرى التى ذكرها هى ما يقتضيه التعقل والتذكر من الامور الجزئية التى ينبغى ان يفعل او لا يفعل فهذه القوة يعنى المتخيلة يزعجها اى يقلقها ويحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اى الى ان تضبط وللضبط شيئان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت اوقفت التخيل على ما تريده وتمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأى حال تفكرهم فى امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصور فى الخيال فانه صارف للتخيل عن التلدد

التوالى فلاجرم يبقى وسط القمر كل يوم ما يبقى من حركة فلكه الخارج المركز بعد صرف حركة فلكه المائل وفلكه الممثل وهذا انما يمكن لو كان القمر متحركا بحركة فلكه لا بسبها لذاته يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين فلما رأيناه له حركة الى التوالى واخرى الى غير التوالى علمنا ان تلك الحركة ليست لها بذاتها بل بسبب حركة فلكها وكذا القول فى فلك عطارد على ما هو مشروح فى الهيئة وهذا هو المراد من قوله ويزيدك تبصرة انك اذا تأملت حال القمر فى حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد فى اوجيه يعنى بالحركة المضاعفة للقمر ما ذكرناه من حركتيه اللتين احداهما على التوالى والاخرى الى غير التوالى وانما سميت هذه الحركة مضاعفة لعلة مشهورة فى الهيئة واما قوله وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك فمعناه انه لو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير لما كان الامر كذلك لاستحالة ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين الى جهتين مختلفتين بالذات ولقائل ان يقول هذه الدلالة لا تستقيم الا اذا صح ان يتحرك الجسم الواحد دفعة واحدة حركتين احديهما بالذات والاخرى بالعرض لكن فى ذلك بحث وهو ان الشيء عند حركته العرضية اما ان يكون قد انتقل الى تلك الجهة اولم ينتقل اليها فان كان لم ينتقل اليها فهو ليس بمتحرك الى تلك الجهة وان كان قد انتقل اليها الا ان انتقاله اليها بسبب ان جسما آخر يحركه اليها فلاجرم كانت هذه الحركة عرضية واما انتقاله الى الجهة الاولى فهو لذاته فلاجرم كان تلك الحركة بالذات فنقول هذا محال بالضرورة لان الانتقال الى جهة يلزمه الحصول فى تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة فى جهتين وذلك بين البطلان فى بديهة العقل سواء كان الانتقال بالذات او بالعرض او احدهما بالذات والآخر بالعرض

اى الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اى الذهاب قداما وورآء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها فى الذهن مدة والسبب فى ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة فى احتياج بعض ما يرتسم فى الخيال من الامور القدسية حالتى النوم واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتى * اشارة * (فالآثار الروحانية السانحة للنفس فى حالتى النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن فى الانتقال ويتخلى عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترتسم الصورة فى الخيال ارتساما جليا وقد تكون النفس بها معنية فترتسم فى الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك فى هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك فى ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة ينسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذى يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتنصت ما اضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما تقتنصه بضرب من التحليل والتأويل) الآثار الروحانية السانحة للنفس فى النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر تذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوى يكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش اى ثابتة شديدة القلب وتكون معنية بها فتحفظه ولا تزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك * تذنيب * (فما كان من الاثر الذى فيه الكلام مضبوطا فى الذكر فى حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحى الى تأويل والحلم الى تعبير)

لايقال اناترى الرحى يتحرك الى جهة والنملة يتحرك عليها الى خلاف تلك الجهة لانا نقول لم لايجوزان يقال يحصل للنملة وقفات حال تحرك الرحى وللرحى وقفات حال تحرك النملة وهذا وان كان مستبعدا لكنه ليس اشد استبعادا من قولكم ان الخردلة المرمية الى فوق ربما كذبت الجبل النازل فى الهواء وكما انكم قلتم الاستبعاد لايعارض البرهان فنحن نقول ههنا ايضا الاستبعاد لايدافع البديهيات واما قوله وانت تعلم انها كلها فى سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد فاعلم انه لما قام الدلالة على ان الافلاك متحركة بالاستدارة عاد الى ما ابتدأ به اولا من ان كل جسم متحرك بالاستدارة فلابد وان يكون حركته شوقية تشبهية على مامر وهذا الحكم غير مختص ببعض الاكبر دون البعض ومن المتقدمين من توقف فيه وقال لافلاك الكلية تسعة ولكل واحد منها محرك يحركه الشوق الى التشبه فاما الكرات التى ينفصل اليها الفلك الواحد مثل ذلك القمر فانه ينفصل الى اربع كرات فلاندرى انه هل لكل واحد من هذه الكرات محرك خاص او لمجموعها محرك واحد واما الشيخ فقد جزم ههنا بانه لابد وان يكون لكل واحد منها محرك خاص لان المتحرك بالاستدارة اذا ثبت ان حركته ليست الا شوقية تشبهية وجب ان يكون الحال فى كل الكرات كذلك واما قوله وتعلم انه ليس يجوز ان يقال السافل منها معشوقه الخاص هو مافوقه فمعناه ماتبين قبل ذلك من انه لايجوز ان يكون معشوق الكرة السافلة فى حركتها الكرة العالية واما قوله وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هى طبايع شتى وان جميعها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة فاعلم ان المراد منه بيان ان كل واحد من الافلاك مخالف للاخر فى طبيعته وماهيته وحاصل الكلام فى الدلالة على ذلك ان لكل واحد من الافلاك شكلا ومقدارا

اقول الصراح الخالص واى يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلى لايفتقر الى تناسب حقيقى انما يكفى فيه تناسب ظنى او وهمى وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى كل شخص واحد فى وقتين او بحسب عادتين وباقى الفصل ظاهر وبه قدتم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام فى هذا المطلوب * اشارة * (انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد توجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل مايؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم فى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون مايلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل مايشغل بعض مايستنطق فى هذا المعنى بتأمل شئ من شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل مايشغل بتأمل لطخ من سواد براق وباشياء تترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفى حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر مايؤثر هذا فى طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله والصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط والايهام لمس الجن وكل مافيه تحير وتدهيش فاذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى او هتف من غائب وتارة يكون مع تراءى شئ للبصر مكافحة حتى تشاهد صورة الغيب مشاهدة) يؤثر اى يروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة وارعشه اى ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه اى حيره وترقرق اى تلألأ وتمور مورا اى تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمس الجنون يقال للذى به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اى يباشرها بنفسه واما الاشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق

في تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر بحركته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة و المدهش للبصر لشفيفه يكون كالبلور الصافي في المستدير واما الطلخ من سواد براق فهو واطخ باطن الابهام بالدهن و بالسواد المشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي ترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يموج شديدا في اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد وما يشبهه و باقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية

* تنبيه * (اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها و الشهادة لها التماهي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في ثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأ به منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه طال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل) اقول يقال ربأت القوم ربأ اي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف و هذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر فهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب

* تنبيه * (ولعلك قد يبلغك من العارفين اخبار يكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع اولم ينفر عنهم طائر او مثل ذلك مما لا يؤخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما

أو وصفا وغير ايستحيل حصوله للآخر فاختلافهما في هذه اللوازم اما ان يكون الجسمية وهو محال او لما يحل فيها وهو ان كان لازما عاد المحال وان لم يكن لازما لم يكن اللازم لسببه لازما او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا وهو باطل لانه ان كان جسما او جسمانيا عاد التقسيم في اختصاصه بتلك الخاصية وان لم يكن جسما ولا جسمانيا كان نسبته الى الكل واحدة فلا يكون بعض الاجسام بلزوم بعض الاوصاف اولى من البعض فاما ان يكون تلك الصفات لازمة للكل فحينئذ يرتفع الاختلاف هذا خلف اولا يلزم شيء منها شيئا منها هذا ايضا خلف واما ان يكون ذلك لاختلاف محال جسمانيتها وهذا هو الحق فظهر ان هيولات الافلاك مختلفة بالماهية فكذلك يجب الكل واحد منها ما استحال على الآخر فيجب ان هيولى كل واحد من الاجسام الفلكية مخالفة بالماهية لهيولى الآخر وهي باسرها مخالفة لهيولى الاجسام العنصرية فيكون الطبيعة الفلكية طبيعة جنسية بالنسبة الى الطبايع العنصرية وهي الطبيعة الخامسة ويدخل تحت ذلك الجنس انواع ثم انه شرع بعد ذلك في بيان انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام الفلكية علة للآخر والله اعلم

* الطريقة الرابعة * في اثبات العقول ستة فصول وهو ان نقيم الدلالة على انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام ولا شيء من القوى الجسمانية علة لشيء منها وظاهر ان المؤثر فيها ليس هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد فلابد وان يكون عللها موجودات مجردة وهو المطلوب فاما انه لا يجوز ان يكون شيء من الاجسام علة لشيء منها فقد ذكر الشيخ ههنا دليلين كما سيأتي بيانهما * هداية * (اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذ صار بشخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها في حيز الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة

ووجوبها ولكن وجود المحوى وعدم الخلاء في الحاوى هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان ممكنا لان تشخص العلة متقدم في الوجوب والوجود على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء للمحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته والمحوى فيه واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعنى الحاوى فهو غير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن) * التفسير * المطلوب من هذا الفصل بيان انه ليس شيء من الكرات السماوية علة للبعض واعلم ان ذلك يمكن فرضه على وجهين احدهما ان يكون الحاوى علة للمحوى وثانيهما ان يكون المحوى علة للحاوى والشيخ ابتدأ بابطال القسم الاول وتحريره ما ذكره من الدلالة انه لو كان الحاوى علة للمحوى لكان متقدما عليه لكن التالى محال والمقدم مثله بيان الشرطية ما مر من ان العلة لابد وان تكون متقدمة على المعلول وبيان امتناع التالى ان وجود المحوى مع عدم الخلاء وعدم الخلاء مع وجود الحاوى لان عدم الخلاء واجب لذاته والواجب لذاته لا يتأخر عن غيره فوجود المحوى مع ما هو مع الحاوى وما مع المع مع وجود المحوى مع وجود الحاوى فيستحيل ان يكون متأخرا عنه وان شئت قلت وجود المحوى وعدم الخلاء معا فلو تقدم الحاوى على المحوى تقدم على عدم الخلاء ايضا لان المتقدم على المع متقدم ولو كان متقدما على عدم الخلاء لكان عدم الخلاء ممكنا لذاته واجبا لغيره وهو محال لان عدم الخلاء واجب لذاته ولقائل ان يقول ان الشرطية ممنوعة فانا بينا في النمط الخامس انا لا نعقل من تقدم العلة على المعلول الا مجرد تأثيرها فيه وانه ليس هناك متصور زائد على ذلك ثم

يتأتى لى ان اقص بعضها عليك) اقول لما فرغ عن بيان الايات الثلث المشهورة التى تنسب الى العارفين وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذى يتلوه وانما قال يكاد تأتى بقلب العادة ولم يقل تأتى بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هى خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من الجمادات وهو غير مناسب لهذا الموضع * تذكرة وتنبيه * (اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضرب اخر من علائق اخر وعلمت ان تمكن هيئة العقد منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار و يتبع اوهام الناس تغير مزاج مدرجا او دفعة وابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما يؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت لمبدأ جميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لاسيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام اخر تنفعل عنه انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لاسيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التى لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها) اقول التذكرة في هذا الفصل لشيئين احدهما ان النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن انما هى قائمة بذاتها الا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والاخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك امران احدهما ان توهم الماشى على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثانى ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط روحه و ينقبض و يحمر لونه او يصفر وقد يبلغ

هذا التغير حدا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما و يأخذ البدن المريض بسببه في افراق اى برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اى اقبل واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام و يكون تلك النفوس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثرها ايضا في اجسام العالم بمبادى لجميع مامر ذكره في الفصل المتقدم اعنى يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادى تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقاة اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضى شيأ لا يكون موجودا فيه اوله ولو كان بالاثر فينبغى ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست ببارد وانما البارد مادتها القابلة لتأثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنه فعلها في بدنها وتعلق بابدان غير بدنها فيؤثر في قواها تأثيرها في بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهرها قواها البدنية اى حددت يقال شحذت السكين اى حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهى تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التى هى اشرف تأثير اعظم من تأثير الوهم وايضا التخيلات التى لاجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة تقتضى هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا مبنى على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لاتدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ

لئن وقعت المساعدة على الشرطية فما الدليل على امتناع قوله لو كان الحاوى متقدما على المحوى والمحوى مع عدم الخلاء لزم ان يكون الحاوى متقدما على عدم الخلاء لان المتقدم على المع متقدم قلنا لا نسلم ان المتقدم على المع متقدم وبيانه ان عندكم الحاوى مع العقل الذي هو علة المحوى فالحاوى مع المتقدم على المحوى ولم يلزم عندكم تقدمه عليه فان لم يجب ان يكون ما مع المتقدم متقدما فلم لا يجوز ان يقال ايضا ما مع المتأخر لا يجب ان يكون متأخرا وما الفرق بين الامرين فان قال هذا السؤال انما يتوجه اذا احتجنا في تقرير هذه الحجة الى ادعاء ان المتقدم على المع متقدم وانما يحتاج اليه لو قلنا بان عدم الخلاء ووجود المحوى معا حتى يقول بعد ذلك لو كان الحاوى متقدما على المحوى لكان متقدما على عدم الخلاء لكنا اذا قلنا عدم الخلاء هو عين وجود المحوى سقط عنا ذلك لانه اذا كان عدم الخلاء هو عين وجود المحوى كان الحاوى المتقدم على وجود المحوى متقدما لا محالة على عدم الخلاء وانما قلنا وجود المحوى هو عين عدم الخلاء لان الخلاء امر عدمى فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء هو عين ثبوت الملاء ولكن القائل ان يقول عدم الخلاء واجب لذاته فلو كان عدم الخلاء نفس وجود المحوى لزم ان يكون وجود المحوى واجبا لذاته هذا خلف فهذا ما في هذا المقام من البحث ثم لئن وقعت المساعدة على ان الحاوى لو تقدم على المحوى لتقدم على عدم الخلاء فلم قلتم ان ذلك محال قوله لان المتوقف على الغير ممكن لذاته قلنا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته على ما مر القول فيه في مسئلة الخلاء ولنرجع الى التفسير اما قوله ذو عرض جسما يصدر عنه فعل فانه يصدر عنه اذ صار ﴿ ١١ ﴾ شخصه ذلك الشخص المعين فاعلم ان المراد منه ان الجسم الذى يصدر عنه شئ فلابد وان يحصل لتشخصه اولا ثم بعد تمام تشخصه يصدر عنه اثره وهذا اشارة الى ان العلة لابد وان يكون متقدمة على المعلول بالذات واما قوله

فلوكان جسم فلكى علة لجسم فلكى تحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجد بهما الامكان فاما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها فاعلم ان المراد منه انه لما ثبت ان وجود المعلول متأخر من وجود العلة وجب ان يكون امكان المعلول مقارنا لوجود العلة لان امكان المعلول سابق على وجوده ووجود العلة ايضا سابق على وجود المعلول فكل واحد منهما اعنى وجود العلة وامكان المعلول سابق على وجود المعلول فوجب ان يكونا معا فظهر انه لو كان الحاوى علة للمحوى لكان وجود الحاوى مع امكان المحوى واما قوله لكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى معا فاعلم ان المراد منه ان يبين استحالة الثانى وهو ان يكون وجود الحاوى مع امكان المحوى وبين ذلك بان قال وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى معا وهذا ظاهر بل ربما ظن لشدة معيتها ان عدم الخلاء هو عين وجود المحوى على ما قررناه قبل واما قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة مقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول فاعلم ان هذا الكلام ليس فيه الابيان ان الحاوى لو كان علة للمحوى لوجب ان يكون وجوده متقدما على وجود المحوى وان يكون مقارنا لامكان وجوده وهذا هو الذى قررناه فى اول الفصل فيكون مكررا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه فانك لو حذفته وضممت ما قبله الى ما بعده انتظم الكلام هكذا لكن وجود المحوى وعدم الخلاء فى الحاوى معا فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان المحوى واجبا مع وجوبه ولابد فى تقرير هذه المقدمة من ان يقال لان مفارق المفارق مفارق وان كان عدم الخلاء غير واجب مع وجوب الحاوى كان ممكنا لذاته وهو محال فهذا تمام تقرير هذه الحجة فظهر ان شيئا من الافلاك الحاوية لا يكون

ن التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيآت تحدث فى النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسى فى هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هى تجارب لما ثبتت طلب اسبابها والا لم يجوز الاكتفاء بالجهل فى بيان الدعوة المذكورة * اشارة * (هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل الاولياء الله الابرار) اقول لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعنى القوة التى هى مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب اولا بالكسب فان الاقسام هذه لاغير وتقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التى هى بعينها التشخص الذى تصير النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل بمزاج طار وربما تحصل بالكسب كالاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع مع انه لم يذكر فى شئ من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت جسد نوعى واحد كاف فى الدلالة على تساويها فى النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه * اشارة * (فالذى يقع له هذا فى جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذى يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر فدرنفسه من غلوائه فى هذا المعنى فلا يلحق شأو الاذكياء فيه) اقول الغلو العلو والشأو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا فى جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط من الجانب

علة الشئ من المحويات واما قوله واما أن يكون المحوى علة للحاوى فهذا محال لان الحاوى اشرف واقوى من المحوى والاشرف الاقوى لايكون معلولا للاخس الاضعف ولقائل ان يقول اتفق اهل التحقيق على ان الكلام المبنى على الخسة والشرف خطابى لابرهانى * وهم وتنبيه * تقول هب ان علة الجسم الحاوى السماوى غير جسم فلابد من أن تقول انه يلزم من غير جسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد اوعن اثنين ولامحالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل الحاوى وجودا عن علة قبل وجود المحوى فاسمع واعلم ان الحاوى انما كان وجوده يصحب امكان المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون للمحوى مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده السطح فلا تجب معه ما علاؤه ان كان معلولا بل تجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم تجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذى فيه لانه ليس هنا سبق زمانى اصلا واما الذاتى فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى وجبا معا عن شيئين) ✤ التفسير * تقرير هذا السؤال ان الالزام الذى ذكرتموه على من جعل الحاوى علة للمحوى لازم عليكم فى قولكم ان علتهما ليست جسما ولاجسمانيا فان عندكم علة الحاوى سابقة على علة المحوى بالذات واذا كان كذلك فحين صدر الحاوى عن العلة السابقة لم يكن المحوى صادرا عن علته وحينئذ يلزم تأخر المحوى عن الحاوى فاجاب بذكر الفرق وهو ان المحوى اذا كان معللا بالحاوى كان متأخرا عنه فيلزم امكان الخلاء فاما اذا كان معللا بالعقل الذى هو مع الحاوى لم يلزم تأخره عن الحاوى ﴿ مالم ﴾ حتى يلزم امكان الخلاء وانما لم يلزم تأخره عنه لان تقدم العلة على المعلول ليس بالزمان حتى تجب ان يكون ما مع المتقدم متقدما ولكنه بالعلية فالعلة متقدمة على المعلول لكن الذى مع العلة اذا لم تكن

الذى يقبله * اشارة * (الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا فى المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر فى الاجسام ملاقيا ومرسل جزء اومنفذ كيفية فى واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) اقول النهك النقصان من الارض ومايشبهه يقال نهكته فلان اى دنف وضنى ونهكته الحمى اى اطنته ومن يفرض اى يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجوده بل هى وامثالها من الامور الظنية والتأثير فى الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المقناطيس الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلو همامن الهواء وبانفاذ الكيفيه فى الوسط كتسخين النار الماء الذى فى القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الرأى العامى * تنبيه *(ان الامور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادى ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيآت وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثانى والطلسمات من قبيل القسم الثالث) اقول لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة فى هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة فى ثلثة اقسام قسم يكون مبدؤه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدؤه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدؤه الاجرام السماوية وهى وحدها لايكون سببا لحادث ارضى مالم ينضم اليها قابل مستعد ارضى وما فى الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المقناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المقناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك فى الطلسمات * نصيحة * (اياك ان تكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبرى منكرا لكل شئ فذلك طيش وعجز وليس الخرق فى تكذيبك

علة لم يكن له تقدم على المعلول في العلة فظهر انه لا يلزم من كون الحاوي مقارنا للعلة المتقدمة على المحوي كونه متقدما عليه فهذا حاصل الجواب وهو بناء على ان ما مع المتقدم بالذات لا يجب ان يكون متقدما وقد عرفت ان اصل الدليل مبنى على ﴿ ٤١١ ﴾ ان ما مع المتأخر بالذات يجب ان يكون متأخرا بالذات ولا بد من الفرق بين هذين المقامين فانه صعب جدا وههنا بحث آخر وهو ان الشيخ قال واما التقدم الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة وفي هذا الكلام نظر لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والواحد ليس علة للاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح فالقول بان التقدم الذاتي انما يكون للعلة ليس بجيد وعند ذلك لقائل ان يقول هب ان ما مع العلة لا يجب ان يكون قبل بالعلية لكن لم لا يجوز ان يكون قبله بالطبع لما بينا ان التقدم بالذات جنس تحته نوعان ولا يلزم من انتفاء احد نوعي الجنس انتفاء الجنس وبتقدير ان يكون الحاوي متقدما على المحوي بالطبع لا بالعلة عاد الالزام *وهم وتنبيه* (او لعلك تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التي تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرضه تجدد الحاوي في باطنه ثم تجدد الحاوي لا يسبق له على المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يكن قبلية ولا بعدية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع

مالم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك مالم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك مالم تبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان مالم يذدك عنه قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب) اقول انبره له اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق يكونا والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي انفشتها او اهملتها وذاد اي طرد والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العالية والقابلات السفلية ليس بغريب * خاتمة ووصية * (ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء الفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فاته ما يسألك منه مدرجا مجزأ مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تأتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا) اقول يقال مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف وابتذال الثوب استهانته وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة والعادة الجرائة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والحد في الدين اي حاد عنه وعدل عنه والهمج جمع الهمجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينهما ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج ووثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع اي يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منهما الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه

القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان) *الشرح* هذا السؤال الاول بعينه مع الجواب الاول فلا فائدة فى التطويل والله اعلم * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان الحاوى والمحوى جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبى الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد الشئ ولا مكان ان لم يملأ كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد فيلزم مع تحدده ان يكون الحد محيطا بملأ او غير محيط بملأ فيكون خلاء) *التفسير* هذا سؤال آخر وتقريره ان الحاوى والمحوى كل واحد منهما ممكن لذاته واذا كان عدم الخلاء ووجود المحوى معا وكان وجود المحوى ممكنا لذاته كان عدم الخلاء ايضا ممكنا لذاته فاجاب بان عدم المحوى لا يلزم منه وجود الخلاء مطلقا بل بشرط حصول السطح الداخل من الحاوى اولا وانما يكون للسطح الداخل من الحاوى تقدم على المحوى لو كان علة له وحينئذ يلزم المحال فاما اذا لم يكن كذلك لم يكن الاشكال واردا *اشارة* (وهذا القول واحد بعينه نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوى ونفسه التى يكون كصورته اولى جملته) * التفسير * لو كان الحاوى علة للمحوى سواء جعلت جملة الحاوى بمادته وصورته علة للمحوى او جعلت صورته الجسمية او نفسه الجسمانية علة للمحوى لزم المحذور وبالجملة فعلى جميع التقديرات يكون الاشكال المذكور عائدا لان العلة ما لم يتم ذاتها استحال صيرورتها موجبة للمعلول *تذنيب* قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض وانت اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتى هى كمالية لها ﴿ يكون ﴾

انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا الصور لها

على التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تعزى به واذاع الخبر اى افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقائدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير معتقدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون الى واصلين والى طالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها والى طالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى هذه ست فرق منهم اولهم هم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثانى المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صفاهم مع الفاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر بمنحها فهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم فى انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بتقاسير رتبهم والثانى الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم فى انفسهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما تسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ووهما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب وهذا ما تيسر لى من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة * وقصور الباع فى هذه الصناعة * وتعذر الحال وتراكم الاحوال * والتزام الشرط المذكور فى مفتتح الاقوال * وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابى هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد * بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد * والله ولى السداد والرشاد * ومنه المبدأ واليه المعاد * رقمت اكثرها فى حال صعب لا يمكن اصعب منها حال * ورسمت اغلبها فى مدة كدورة بال * لا يوجد اكدر منها بال * بل فى ازمنة

بل لعلها تكون معدة لاجسام آخر لصور ما يجدد عليها او اعراض) * التفسير * لما فرغ عن الحجة المذكورة صرح الآن بالنتيجة المطلوبة وهي انه لايجوز ان يكون شئ من الاجسام علة لشئ منها ثم ذكر حجة اخرى على هذا المطلوب وهي ايضا الحجة القديمة المشهورة فيما بين الحكما وهي انه لو كان الجسم علة لجسم آخر لكانت عليه العلة اما ان تكون بهيولاه او بصورته او بهما جميعا والاول باطل لان الهيولى قابلة والشئ الواحد لايكون قابلا وفاعلا معا ولقائل ان يقول ان الشيخ نص في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صور موجودة في ذاته وعلة تلك الصورة هي ذاته وذاته بسيطة فيكون البسيط فاعلا وقابلا معا والثاني ايضا باطل لان العلة الموجدة للشئ لابد وان يكون علة اولا لاجزائه على ما مر بيانه في النمط الرابع واجزاء الجسم هي الهيولى والصورة فلو جعلنا صورة جسم علة الجسم آخر لوجب ان يكون الصورة علة اولا لصورة الجسم المعلول ولهيولاه ثم بواسطة ذلك الجسم لكن يستحيل ان يكون الصورة الجسمية علة للصورة والهيولى لان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع ويستحيل ان يكون للصورة التي فرضناها علة وضع مع الصورة المعلولة والهيولى المعلول ويجب ههنا تفسير قولنا الصورة تفعل بمشاركة الوضع اولا ثم بيان استحالة تحقق ذلك ههنا ثانيا اما الاول وهو ان القوة الجسمانية انما يظهر اثرها اولا في محلها ثم فيما يماس محلها ثم في المماس لما يماس محلها وكلما كان الشئ اقرب الى مماسة محلها كان حصول الاثر فيه قبل حصوله فيما كان ابعد من محله واذا ظهر التصور ظهر التصديق بالاستقراء وايضا فتأثير القوة فيما يقرب من محلها وفيما يبعد عنه لو كان على السواء حتى ان القوة النارية الحالة في هذا الجسم يسخن البعيد عن هذا المحل كما يسخن القريب منه لم يكن حصولها في هذا الجسم اولى من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كان

يكون كل جزء منها ظرفا لغصة وعذاب اليم * وندامة وحسرة عظيم *
وامكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم * ويصب من فوقها حميم *
مامضى وقت ليس عيني فيه مقطر * ولا بالي مكدرا * ولم يجئ حين لم يزد
المي * ولم يضاعف همي وغمي * نعم ماقال الشاعر بالفارسية (بكرد اكرد
خود چندانكه بينم * بلا انكشترى ومن نكينم) ومالي ليس في امتداد
حيوتي زمان ليس مملوا بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة * والحسرة
الابدية * وكان استمرار عيشي اسير جيوشه غموم * وعساكره
هموم * اللهم نجني من تزاحم افواج البلاء * وتراكم
امواج العناء * بحق رسولك المجتبى * ووصيه المرتضى *
صلى الله عليهما وآلهما وفرج عني
ما انا فيه بلا آله الا انت وانت
ارحم الراحمين

م م

باسرها سواء بالنسبة الى كل الاجسام لم يكن لها اختصاص بشئ من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة جسمانية بل كانت مجردة فظهر المراد من قولنا الصورة الجسمانية لاتفعل الا بمشاركة الوضع واما الثاني وهو انه ليس بين الصورة التي فرضناها علة وبين الصورة والهيولى اللتين فرضناهما معلولتين وضع فلان الهيولى في ذاتها غير مختصة بحيز ووضع والا لكانت الهيولى نفس الجسم واذا لم تكن مختصة بوضع ووضع استحال ان يكون لشئ آخر قرب وبعد بالنسبة اليها وذلك معلوم بالضرورة فثبت ان الصورة الجسمية لاتفعل الا بمشاركة الوضع وثبت انه يستحيل حصول الوضع بينها وبين الصورة والهيولى فاذن يستحيل كونها فاعلة لهما ولما استحال ذلك استحال كونها فاعلة للجسم على مامر تقريره فثبت انه يستحيل ان يكون الجسم علة للجسم ولنرجع الى التفسير اما قوله وانت اذا ذكرت علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها فالمراد منه انك اذا تذكرت علمت ان الجزء الهيولاني يستحيل ان يكون فاعلا لان الواحد لايكون فاعلا وقابلا معا فيعلم بهذا الطريق ان الاجسام لاتفعل الا بصورها واما قوله والصورة القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها انما يصدر عنها افعالها بتوسط ماهي قوامها فالمراد منه ان الصور منها ما يكون حالة في الجسم كالجسمية والنارية والهوائية وغيرها ومنها ما لايكون حالة فيها ولكنها تكون صور اكمالية لها كالنفس الناطقة للانسان فانها غير حالة في بدن الانسان ولكنها صور كمالية فاما النوع الاول فلا يفعل الا بمشاركة الاجسام على مامر تقريره واما النوع الثاني فكذلك لان فعلها لو لم يكن بمشاركة البدن لكانت غنية في ذاتها وفي جميع افعالها عن الجسم فيكون عقلا محضا لانفسا واما قوله ولا يتوسط للجسم بين الشئ وبين ماليس بجسم من هيولى اوصورة حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم فالمراد منه بين بيناه انه يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين الشئ وبين ماليس بجسم واما قوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا لصورها فالمراد منه ان الصور الجسمانية يمكن ان لايكون شئ فيها اسبابا لهيولات الاجسام ولصورها واذا كان كذلك استحال كونها علة للاجسام واما قوله بل لعلها تكون معدة لاجسام اخرى لصور ماتتجدد عليها اواعراض فالمراد منه ان هذه الصورة وان لم يكن عللا مؤثرة ولكنها معدة للصور والاعراض المتجدده فيها تارة بواسطة المماسة كالماء الذي يسخن بمجاورة النار اوالمسامتة كما في تأثيرات الكواكب وههنا آخر الكلام في الطرق الدالة على اثبات العقول وبيان احكامها *المسئلة الثالثة* في بيان ترتب الوجود وستة فصول *هداية وتحصيل* (فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لايشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لايجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات) *التفسير* المراد من هذا الفصل انه ثبت فيما مر القول بوجود عقول مجردة وهي ممكنة الوجود لما ثبت ان واجب الوجود يستحيل ان يكون اكثر من واحد وثبت الآن ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فهذه العقول والاجسام لابد من استنادها الى الله تعالى لكن قد ثبت في النمط الخامس ان واجب الوجود يستحيل ان يصدر عنه اكثر من معلول واحد وذلك المعلول الواحد لايمكن ان يكون جسما اوجسمانيا والالكان علة لسائر الممكنات وقد بطل ذلك فلابد وان يكون المعلول الاول جوهرا عقليا وان يكون سائر العقول بتوسط ذلك العقل وان تكون الاجسام بتوسط تلك العقول *زيادة وتحصيل* (وليس يجوز ان يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية يبتدئ في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات) ﴿ التفسير ﴾

* التفسير * لما ثبت ان ههنا عقولا واجساما فلا يخلو اما ان يقال صدر عن كل عقل عقل فقط الى ان ينتهي الامر الى آخر العقول ثم يبتدئ السماوات من ذلك العقل الاخير واما ان لا يكون كذلك والاول محال لان العقل الاخير لا يجوز ان يصدر عنه الافلاك واحد لان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وسائر الافلاك لا يمكن استنادها الى الافلاك لا خر لما ثبت ان فلكا لا يجوز ان يكون علة لفلك آخر ولا يجوز استنادها الى سائر العقول لانا على هذا الفرض قلنا ان شيأ من العقول لم يصدر عنه الفلك الا العقل الاخير ولما بطل هذا القسم ثبت ان الاجسام السماوية تبتدئ في الوجود مع استمرار الجواهر العقلية فيصدر عن العقل الاول عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر الى آخر المراتب ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال انه صدر عن العقل الاول عقل واحد فقط وعن ذلك الواحد واحد آخر الى الالف او اكثر بحيث لا يصدر عن العقل الاول الا عقل واحد ثم بعد ذلك يوجد عنه عقل يصدر عنه عقل وفلك ثم عن ذلك العقل عقل آخر وفلك آخر وبالجملة يكون في اول الامر عقول كثيرة نازلة من غير افلاك ثم يكون عقل ثم بعده عقول اخر كثيرة من غير افلاك ثم بعد ذلك عقل اخر وفلك آخر وعلى هذا التقدير لا يلزم ان يكون الاجرام السماوية مساوية للعقول * زيادة وتحصيل * (فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين ولا حيثيتي اختلاف هناك الا ما كان لكل شئ منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدأ لشئ وبما له من ذاته مبدأ لشئ آخر ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات وكيف لا وله ماهية امكانية ووجوده هو من غيره واجب ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر جسماني ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما مبدأ للصورة ومادة جسميتين) * التفسير * لما ثبت ان العقل الاول لا بد وان يكون مبدأ لجوهر آخر عقلي وجرم سماوي وقد عرفت ان المعلولين لا يصدران عن علة واحدة الا لما فيها من الكثرة فينبغي ان يعرف الكثرة التي في العقل الاول لكن لا كثرة فيه الا انه ممكن بذاته واجب بالاول وانه يعقل ذاته ويعقل الاول فيكون بكونه عاقلا للاول وايجابه علة لشئ وبما له من ذاته وهو الامكان علة لشئ آخر ولا استحالة في ان يكون في جوهر العقل الاول هذا النوع من الكثرة لانه ممكن بذاته فلا امتناع في تقومه بمقومات وكيف لا نقول ذلك وهو ممكن لذاته واجب بغيره ثم اذا ظهر هذان الاعتباران في العقل الاول وجب استناد العقل والفلك اليهما ثم يجب ان يكون الامر الصوري مبدأ للمعلول الصوري والامر الاشبه بالمادة علة للمعلول الاشبه بالمادة فيكون لكونه عاقلا للاول وايجابه علة للعقل الثاني وبالاعتبار الآخر وهو كونه ممكنا لذاته علة للفلك واعلم ان هذا الكلام اوهن من بيت العنكبوت وهو ركيك جدا وقد استقصينا الكلام في شرح ركاكتها في سائر كتبنا الا انا نشير ههنا الى بعض النكت فنقول كلام الشيخ في هذا الفصل مخبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان لذاته والوجوب بغيره وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل القول فيه ويبين ان المصدر للمعلولين أهو الامكان او الوجوب او علمه بذاته او علمه بعلته فان الجمجمة غير لائقة بهذا الموضع ونحن نتكلم بعون الله على القسمين معا فنقول ان الامكان والوجوب بالغير والوجود فشئ من هذه الثلثة لا يصلح للعلية اما الامكان فلوجوه الاول هو ان الامكان ليس امرا وجوديا وما لا يكون موجودا لا يكون علة للموجود اما الصغرى فقد مر تقريرها في النمط الخامس والذي نريده الآن ان نقول لو كان الامكان امرا وجوديا لكان اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول باطل والا لكان واجب الوجود اكثر من واحد وايضا فلان الامكان صفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته وان كان ممكنا فاما ان يفتقر الى علة او لا يفتقر الى علة

فان لم يفتقر الى علة فقد استغنى الممكن عن العلة وذلك سد باب اثبات واجب الوجود وان افتقر فعلته اما البارى واما العقل الاول واما شىء ثالث والاول باطل لان البارى تعالى علة لوجود العقل الاول فلو كان ايضا علة لوجود ذلك الامكان لكان قد صدر عنه معلولات وذلك يهدم قاعدة هذا البـاب والثانى ايضا باطل لان علة الشىء الموجود متقدمة بالوجود على المعلول عندهم فلو كان العقـل الاول علة لامكان نفسه لزم ان يكون وجوده سابقا على امكانه وذلك محال لان وجوده من غـيره وامكانه من ذاته وما بالذات اقدم مما بالغير والثالث ايضا باطل لان ما عدا البارى تعالى والعقل الاول معلول العقل الاول فيلزم ان يكون معلول العقـل الاول علة لامكانه فيلزم ان يكون امكانه متأخرا عن وجوده بمراتب وهو محـال فثبت ان الامكان لا يمكن ان يكون امرا وجوديا واما بيان الكبرى فهو ان العدم الصرف يستحيـل ان يكون علة للموجود اوجزأ منها اذ لو جاز ذلك لجاز اسناد جميع الممكنات الى العدم الصرف وهو سد باب اثبات واجب الوجو د فهذا برهان قاهر على ان الامكان لا يجوز ان يكون عـلة لوجود الفلك واى عاقل يجوز ان يقول المقتضى لوجود هذه الاجسـام العظيمة مجرد وصف عدمى لا ثبوت له اصلا والعجب ان هؤلاء اتفقوا على ان لا يجوز ان يكون جسم علة لجسم آخر وعللوا ذلك بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والصورة لا تفعل الا بمشاركة الهيولى والهيولى ذاتها قابل ولا معنى للقبول الا الامكان فلاجـل ما بين الجسم وبين الامكا ن من هذا التعلق البعيـد اخرجوا الجسم عن ان يكون له صـلاحية العلة والتأثير ثم جاؤا وجعلوا نفس الامكان علة ما هذا الا من التعسف الشديد الحجة الثانية ان الادلة الدالة على ان الوجود فى الموجودات امر واحـد وان الجسمية فى الاجسـام واحدة فهى ايضا دالة على ان الامكان فى الممكنـا ت امر واحد وقد تقرر فى بداية العقول ان حكم الشىء حكم مثله فلو صلح امكان العقـل الاول لان يكون علة لشىء لصلح كل امكان لان يكون علة لذلك الشىء فاذا صلح امكان العقل الاول لان يكون علة للفلك الاول فليصلح امكان ذلك الفلك نفسه لان تكون علة لوجود نفسه وحينئذ يكون الفلك موجودا لذاته ويخرج عن كونه ممكنـا فالحاصـل ان الامكان لو كان علة لشىء لوجب ان لا يكون فى الوجود موجود ممكن ولما كان التالى محالا فالمقدم مثله واما ان مجرد الوجود لا يصلح للعليـة فالامر فيه ايضا كذلك لان وجود كل شىء يساوى وجود غيره ولو صلح وجود العليـة لصلح كل وجودها واما كونه واجبا بالغير فهو ليس بصفة ثبوتية والا لكانت ممكنة لان وجوبه بالغير اضافة عارضة بالنسبة الى الغير والاضافات متأخرة وممكنة فلا بد لها من سبب فيكون وجوبه زائدا عليه ويلزم التسلسـل فظهر انه لا الامكان ولا الوجود ولا الوجوب بالغير صالح للعلية واما الاحتمال الثانى وهو ان يجعل كون العقـل عاقلا لذاته ولعلته علة للمعلولين المذكورين فلانا قد دللنا فى سائر كتبنا على ان علمه بذاته ولغيره لا بد وان يكون زائدا على ذاته وحينئذ يعود البحث عن علة ذلك الزائد ولنساعد الآن على ان علم الشىء بنفسـه ولغيره قد يكون نفس نفسه فى الجملة فنقول علم العقل الاول بنفسه ولعلته اما ان يكون نفس نفسه اوزائدا عليهـا فان كان الاول فمعلوم انه لا كثرة فيه الا بالامكان والوجود والوجوب وحينئذ يعـود الاشـكال الاول وان كان زائدا عليه عاد الطلب فى علة حصول ذلك الزائد واشـكال آخر وهو ان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من وجه واحد فهمـا مثلان لان العلم عندكم صورة مساوية للمعلوم فاذا كانت المعلوم واحدا كانت الصورتان متساويتين واذا كان كذلك استحال ان يكون علم العقل بنفسه علة للفلك وعلم معلوله به علة لعقل آخر لاستحالة ان يكون الاشياء المتساوية مختلفة فى اللوازم ولا دافع لهذا السـؤال الا ان المعلول لا يعرف علته كما تعرف تلك العلة نفسهـا ثم ان وقعت المسـاعدة على ان هذه الاعتبارات صالحة للعلية ولكنها غير كافية وذلك لان الفلك ليس موجودا واحدا بل هو مركب عن الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية والمقدار الخاص والشكل الخاص والوضع الخاص وبالجملة فله من كل مقولة من المقولات العشر نوع او انواع فهذه الامور الكثيرة اذا اسندها الى جهة واحدة فى العقل الاول ﴿ او ﴾

اوجهتين لزم انتساب اكثر من الواحد الى الجهة الواحدة وهو يقتضى هدم هذه القاعدة والاساس ولنكتف بهذا
القدر من الاشكالات ولنرجع الى التفسير فاما قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات
ففيه اشكال لان عنده علة الشئ المركب لابد وان يكون علة اولا لاجزائه ومقوماته فلو كان المعلول الاول
متقوما من مختلفات اوجب ان يكون البارى تعالى علة لتلك الامور فيكون قد صدر عنه اكثر من واحد وذلك
هدم اصلهم الا ان يقال انه علة لاحد اجزاء الماهية فقط وبواسطته يكون علة لماهية لكنا نقول الجزء الآخر
من الماهية ان لم يكن مفتقرا الى علة اصلا كان واجبا لذاته وهو محال وان افتقر اليها فاما ان يكون تلك
العلة هى الجزء الاول الذى صدر عن البارى تعالى فحينئذ يكون معلول البارى تعالى هو احد الجزئين والجزء
الثانى معلول معلوله فيكون المعلول الاول بسيطا فيمتنع تقومه عن المختلفات وقد فرضنا انه لايمتنع هذا خلف
اوشيأ آخر وهو ايضا محال لان ماعدا البارى تعالى وهذه الماهية المركبة من هذين الجزئين معلول هذه الماهية
المركبة فلو جعلنا شيأ علة لاحد جزئيها لكنا قد جعلنا شيأ من مقومات المعلول الاول علة لاحد اجزائه
وذلك محال فظهر انه لايجوز ان يكون المعلول الاول مركبا من المقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر
جنس لما تحته لانه لو كان كذلك لكان العقل الاول الداخل فيه مركبا من الجنس والفصل وقد بينا انه محال
واما قوله وكيف لاوله ماهية امكانية ووجود واجب من غيره فاعلم انه يشبه ان يكون المراد منه الاستدلال على الدعوى
التى ذكرها من ان المعلول الاول لايمتنع ان يكون مركبا من المقومات لكن هذا الاستدلال ضعيف جدا لان امكان
الشئ صفة اضافية عارضة لماهيته والوجود ايضا صفة عارضية وكثرة العوارض الخارجة لاتقتضى كثرة
فى الماهية فان البارى تعالى له صفات اضافية كثيرة عارضة لذاته ولايلزم من ذلك كون ذاته متقومة بامور مختلفة
ولان الشيخ اعترف فى النمط السابع من هذا الكتاب بان تعقل البارى تعالى للاشياء الكثيرة كثرة لازمة لذاته ولم يلزم
من كثرة تلك اللوازم وقوع الكثرة فى ذاته تعالى فظهر ان الاستدلال بالكثرة الحاصلة من الامكان والوجود على
كون الماهية متكثرة غير صحيح اللهم الا ان يقال انه ماعنى بالماهية الامر الذى هو معروض الامكان والوجود
بل المجموع الحاصل من تلك الماهية ومن الامكان والوجود ولاشك ان ذلك المجموع مركب وفيه كثرة
ولكنا لو قنعنا بمثل هذه الكثرة فى ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهى حاصلة لذات الله تعالى لان ذاته
تعالى اذا اخذت مع السلوب الكثيرة والاضافات الكثيرة حصلت هناك كثرة كثيرة جدا فلم لايجعل ذات الله
تعالى مصدرا للممكنات الكثيرة واما قوله ثم يجب ان يكون الامور الصورى مبدأ للكائن الصورى والامر الاشبه
بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فاعلم انه لم يذكر على هذه المقدمة دلالة والذى عول عليه فى سائر كتبه هو
ان الاشرف تابع للاشرف مع انه هو الذى قال فى كتاب البرهان من كتاب الشفاء اذا رأيت الرجل الذى
يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه غلط فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية
فى هذه المباحث العلية واما قوله ويجوز ان يكون الآخر ينفصل ايضا الى امرين بهما يصير سببا لصورة ومادة
خسيسين فاعلم انه لم يذكر فى العقل الاول الا من حيث انه ممكن لذاته واجب بغيره ثم يجعل الوجوب بالغير علة
للعقل الثانى فبقى ان يجعل الامكان علة للفلك لكن الفلك مركب من الهيولى والصورة وهما موجودان فلابد
وان يكون فى العقل الاول بسببهما جهتان ثم انه لم يذكر ههنا على التفصيل وذكره فى سائر كتبه ان كونه
ممكنا لذاته علة لهيولى الفلك وكونه موجودا علة لصورته واما وجوبه بغيره فهو العلة للعقل الثانى
ويسمون هذه الاعتبارات الثلاثة بالتثليث * وهم وتنبيه *(وليس اذا قلنا ان الاختلاف لايكون الاعن اختلاف
يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية
فانك تعلم ان الموجب لاينعكس كليا) * التفسير * من الناس من اورد على الترتيب المذكور سؤالا وهو انكم لما جعلتم
امكان العقل الاول ووجوده سببا الصدور فلك وعقل عنه فهذا الامكان والوجود حاصل

في العقل الاخير فوجب ان يصدر عنه ايضا عقل آخر وفلك آخر وهلم جرا الى ما لانهاية له فاجاب عنه بانا قلنا المعلولان المختلفان لابد وان ينسبا الى هذين الاعتبارين في العلة والموجبة الكلية لاتنعكس كلية فلا يلزم ان يقول هذان الاعتباران في العلة لابد وان يكونا مصدرين للمعلولين المختلفين وتحقيقه وهو ان كل عقل مخالف بماهية سائر العقول واذا كان كذلك فمن المحتمل ان لايكون ماهية عقل بحيث يقتضي معلولا وماهية العقل الآخر يكون مخالفة لماهية الاول فلا يقتضي مافيه من الامكان والوجود شيئا ولقائل ان يقول فاذا لم يجب من حصول الاعتبارين في العقل حصول المعلولين عنه فلم لايجوز ان يقال العقل الاول وان حصلت الجهتان فيه لكنه لايكون علة لمعلولين بل يحصل عنه عقل واحد ومن ذلك الواحد عقل آخر وهلم جرا على هذا الى ماشاء الله ثم بعده يوجد العقل الذي يصدر عن وجوده وامكانه فلك وعقل ثم ان العقل الذي هو علة الفلك الاخير وان لم يصدر عنه فلك لكنه يصدر عنه عقل آخر وهلم جرا الى ماشاء الله وبالجملة فالعقول المساوقة للافلاك يكون متوسطة بين العقول المفردة او يكون الامر كذلك في احد الطرفين او يكون الامر كذلك في بعض الوسائط دون البعض وعلى هذا التقدير يبطل مايذكرونه من ان مراتب العقول بحسب مراتب الكرات وهذا السؤال قد مر ذكره مرة لكنا اعدناه ههنا لانه كان لمزيد توجه على كلام الشيخ ههنا * قال * (فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لايلزم عنه جرم سماوي) * التفسير * الغرض ان يبين كيفية ترتيب العقول والسموات فقال البارى تعالى يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع لانه تعالى اعطاه الوجود من غير توسط شيء لامادة ولازمان ولاغيرهما ثم يصدر عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وكذلك عن ذلك العقل عقل آخر وفلك وينتهي الى جوهر عقلي لايكون عنه جرم سماوي وانا قائل ان يقول قد بينا انه لاسبيل لكم الى القطع بانه صدر عن العقل الاول عقل وفلك واعلم ان قوله الاول يبدع جوهرا عقليا وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا لايعني به ان البارى تعالى اثر في وجود العقل الثاني حتى يكون المؤثر والموجد للعقل الثاني هو البارى تعالى بواسطة العقل الاول بل المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول وقوله ان البارى تعالى يؤثر فيه بتوسط العقل الاول كلام مجازي حقيقته ماذكرناه * اشارة * (فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولايمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولايكفي ذلك في استقرار لزومها مالم يقترن بها الصور واما الصور فيفيض ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولاها بحسب مايختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة ولامبدأ لاختلافاتها الا الاجرام السماوية بتفصيل مايلي جهة المركز عما يلي جهة المادة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهنالك توجد صور العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة عن السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها وهنالك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقية من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية ومايليها من الاضافات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تأملت ما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان) * التفسير * لما تكلم في كيفية صدور سماويات عن عللها اراد ان يتكلم في كيفية وجود العناصر واعلم ان العقل الاخير عندهم الذي يسمونه بالعقل الفعال ليس هو المدبر لكرة القمر بل العقل الفعال معلول العقل المدبر لكرة القمر وهو علة لهيولى عالم الكون والفساد ولايجوز ان يكون هو وحده مستقلا بعلية صورها لان الاجرام العنصرية قابلة للكون والفساد فلهاهيولى مشتركة ونسبة العقل الفعال الى جميع تلك الهيولات والى جميع الصور على السواء فليس بان يكون سببا لاتصاف بعض الاجسام بالنارية والبعض بالارضية اولى من العكس ولان نسبة جميع الهيولات الى جميع الصور على السواء ومع التساوي لايمكن الترجيح ﴿فاذن﴾

فاذن يتوقف فيضان الصور عن العقل الفعال على ان يصير استعداد المادة لقبول بعض الصور اتم من استعداد ها لقبول سائرها فانه اذا ترجح الاستعداد كانت تلك الصورة اولى بالفيضان من العقل الفعال من سائر الصور ثم لابد من سبب لتلك الاستعدادات المختلفة ولا سبب لها الا الاجرام السماوية فتفضل ما يلي جهة المركز عما يلي جهة المحيط هذا عبارة الكتاب ومعناها ان الاجسام التي في داخل كرة القمر لابد وان يكون بعضها في المركز وبعضها في المحيط والذي يكون قريبا من المحيط اولى باللطافة والجزء الذي يكون قريبا من المركز اولى بالكثافة والبرد فاختلاف الاجسام في قرب بعضها من المركز وبعضها من المحيط هو الذي لاجله استعدت تلك الاجسام للصور المختلفة واما قوله وباحوال يدق عن ادراك الوهم تفصيلها وان فطنت بجملتها فالمراد ان اختلاف الاجسام في القرب والبعد عن الفلك كما يحتمل ان يكون سببا لاختلاف استعدادها للصور المختلفة فكذلك يمكن ان يكون امور اخر اسبابا لتلك الاستعدادات المختلفة مثل ان يضاف تلك الاختلافات الى طبائع كرات اربع من الافلاك او كواكب اربعة وهذه الامور وان عرفت على سبيل الجملة لكن الجزم بها وتفصيل القول فيها متعذر واما قوله وهناك توجد العناصر ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة عن السماويات امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها فاعلم انه لما تكلم في كيفية استناد العناصر الاربعة الى عللها اراد ان يتكلم في المقتضى لامتزاجاتها وما ذلك الا لاختلاف نسب السماويات اليها فان الشمس اذا قربت من سمت الرأس سخن الهواء واذا بعدت عنه يبرد ويحصل بسبب الحر والبرد امتزاجات مخصوصة مذكورة في العلوم الجزئية وههنا بحث وهو ان المقتضى لهذه الامتزاجات لا يجوز ان يكون قوى منبعثة من جرم الفلك لان الافلاك عندهم بسائط فحكم كل جانب منه مساو لحكم سائر الجوانب واذا كان كذلك لم يلزم من حركة الفلك واختلاف نسب اجزائها الى اجزاء العناصر احكام مختلفة بل المقتضى لهذه الامتزاجات قوى منبعثة من الكواكب سواء كانت محسوسة مختلفة او غير محسوسة لان طبائعها المختلفة ويختلف نسبها الى العناصر بسبب حركات اكثرها ولهذا السر اضاف الشيخ اختلاف احوال هذه العناصر الى السماوية لا الى السماوات واما قوله امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى تعدها يعني به انه اذا حصل الامتزاج استعد ذلك الجسم بتلك الكيفية المزاجية لقبول قوى مخصوصة عن واهب الصور حاصلة بعد حصول تلك الاستعدادات واما قوله وهناك يفيض بعض النفوس النباتية والحيوانية من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم فالمراد ان عند حدوث الامزجة تفيض النفوس الثلثة من العقل الفعال المدبر لهذا العالم واما قوله وعند الناطقة تقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية فالمراد ان النفوس الناطقة في آخر مراتب الجواهر المجردة لحاجتها الى الاستكمال بالآلات البدنية والاستفادة من الافاضات العالية وهذا الكلام بحث عن احوال النفوس وخارج عن البحث عن كيفية درجات المعلولات فهذا هو الشرح ثم ههنا شك في موضعين فالاول انا وقفنا صدور الصور العنصرية عن العقل الفعال على حدوث الاستعدادات التامة في المواد العنصرية واسندنا هذه الاستعدادات الى اختلاف الاحوال السماوية فنقول هذه الاستعدادات اما ان تكون امورا ثبوتية اولا تكون فان كانت امورا ثبوتية وقد اسندناها الى الاجرام السماوية فحينئذ قد اعترفنا بان اختلاف الاحوال السماوية صالحة لان يكون مؤثرة في حدوث اشياء واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذه الصور العنصرية انما حصلت من اختلاف الاحوال السماوية حتى يقع الاستغناء عن اسنادها الى العقل الفعال لا يقال الفرق هو ان الصور الجسمانية انما يفعل بمشاركة الوضع وقد عرفت ان الوضع مع الهيولى والصورة الجسمية محال فلا جرم يستحيل ان يكون صورة جسمية علة لجسم واما الوضع مع الجسم القابل للاعراض والكيفيات ممكن فلا جرم كان تأثير الجسم في ثبوت هذه الاحوال ممكنا معقولا لانا نقول فيلزمكم امكان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الحاصلة في عالمنا ما عدا الصور الجسمية الى الاجرام الفلكية وانتم لا تقولون بذلك

واما ان لم يكن هذه الاستعدادات امورا ثبوتية كان حال المادة حال حصول ذلك الاستعداد كحالها عند عدمه
واذا كانت الاحوال متساوية في الازمنة كلها استحال حصول الترجيح الثاني وهو ان العقل الفعال لما كان
سببا لحدوث جميع الصور والقوى في هذا العالم فقد صدر عنه انواع غير متناهية وهذا يقدح في اصل هذا
الباب وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يقال العلة لا تأثير لها في ماهية المعلول فان كون السواد
سوادا مثلا لو كان لعلة لزم ان لا يبقى السواد سوادا عند فرض عدم تلك العلة وهذا محال وانما تأثيرها
في وجود المعلول والوجود من حيث انه وجود امر واحد نوعي والماهية الواحدة النوعية انما تتعدد لتعدد
القوابل لكن حصول الشيء في القابل متأخر عن حصوله في نفسه فالوجود حين حصل عن العقل الفعال لم يكن
متعددا فلم يصدر عنه اكثر من امر واحد بلى انه صار متعددا بعد صدوره عنه وذلك لا يقدح في الفرض
لانا نقول هذا العذر باطل من وجوه الاول لا نسلم ان العلة لا تأثير لها في ماهية المعلول وقوله ولو كان لها
تأثير في كون السواد سوادا لخرج السواد مثلا عن كونه سوادا عند فرض عدم علته قلنا هذا باطل لانا
اذا فرضنا عدم علة ماهية السواد فلا نقول السواد مع انه سواد خرج عن كونه سوادا بل نقول انه لا يبقى السواد
اصلا وهذا الكلام لا تناقض فيه وتحقيقه وهو ان الذي ذكروه لو صح لكان مثله واردا في الوجود لانه
يقال لو كان للعلة تأثير في وجود الشيء لكنا اذ فرضنا عدم العلة وجب ان لا يبقى الوجود وجودا
فان التزموا ذلك وقالوا لا تأثير للعلة في الوجود بل في جعل الماهية موجودة فنقول العلة اما ان يكون لها
اثر اولا يكون فان كان لها اثر كان الكلام المذكور في الماهية والوجود عائدا فيه بعينه وان لم يكن لها اثر
كان ذلك قدحا في كونها علة ثم الذي يدل على انه ليس تأثير العلة المرجحة للشيء في الوجود وحده
بل وفي الماهية ايضا ان الوجودات متساوية وحكم الشيء حكم مثله فلو كانت النار علة لوجود السخونة
فقط لا لكونها سخونة والماء مؤثرا في وجود البرودة لا في كونها برودة وجب قيام المبرد مقام المسخن وبالعكس
لان المقتضى والاثر واحد فيهما جميعا وما به الاختلاف غير داخل في الاثر ولما بطل ذلك علمنا
فساد هذه القاعدة ثم ان رفقت المساعدة على صحة هذه القاعدة الا انا نقول اذا صحت هذه القاعدة
فلم لا تقولون بان الله تعالى هو المبدأ لوجود جميع الموجودات ويكون الصادر عنه هو الوجود وهو امر
واحد واما الاختلاف والتعدد فانما جاء من قبل تعدد القوابل وعلى هذا الوجه يسقط ما ذكرتموه من التطويلات
واعلم ان من الناس من اجاب عن اصل هذا السؤال فقال الدلالة انما دلت على ان الواحد من جميع الوجوه
لا يفعل الا فعلا واحدا الا عند تعدد الآلات كما في افعال النفس الناطقة او عند تعدد المواد كما في العقل الفعال
واما الله تعالى فهو المبدأ لجميع الممكنات فلا يكون مؤثريته بواسطة آلة او مادة فظهر الفرق ويمكن ان يجاب
عن هذا الجواب بان المؤثر لا يكون جزأ من المؤثر لاسيما عندهم واذا كان كذلك فمفهوم ان العقل الفعال
فاض عنه على القابل الثاني غير مفهوم انه فاض عنه على القابل الآخر شيء آخر وحينئذ يلزم وقوع
الكثرة في العقل الفعال الثالث وهو انكم لما اضفتم هذه الحوادث الارضية الى تلك الاحوال السماوية فتلك
الاحوال لكونها حادثة تستدعي اسبابا اخر واسبابها ان كانت سابقة عليها كان السابق على الشيء المعدوم
عند وجوده يصلح ان يكون علة للشيء سواء كان علة مؤثرة او معدة واذا جوزتم ذلك انسد عليكم باب اثبات
الصانع فانا بينا في النمط الرابع انا لو جوزنا استناد الممكن الى ما يكون سابقا عليه بالزمان لم يتمكن الفلاسفة
المجوزون لوجود حوادث لا نهاية لها من اثبات الصانع وان كانت موجودة معها كانت حادثة فكانت مفتقرة
الى اسباب آخر ويكون الكلام فيها كالكلام في الاول فيفضي الى وجود علل ومعلولات لا نهاية لها
دفعة واحدة وهو محال ولهذا السؤال مزيد تقرير ذكرناه في سائر كتبنا الفلسفية والكلامية وهذا آخر الكلام في هذا النمط

* النمط السابع في التجريد وفيه ثمان مسائل المسئلة الاولى * في كيفية مراتب الموجودات فصل واحد * تنبيه *

تنبيه (تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد ولما كانت النفس الناطقة التى هى موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة فى الجسم تقوم به بل انما هى ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معه بالموت لا يضر جوهره بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية) * التفسير * فى هذا الفصل مطلوبان فالاول كيفية نزول الموجودات الى الاخس فالاخس ثم كيفية صعودها مرة اخرى الى الاشرف فالاشرف اما النزول فلان اول الموجودات هو الله تعالى وهو الاجل الاشرف بل هو اجل من ان يضاف الى شئ بانه اجل منه تعالى عن مقتضيات الافكار والانظار ثم يليه العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام الفلكية ثم العنصريات ثم ما فيهما من الصور ثم الهيولى والهيولى اخس الجواهر لانها شئ بالقوة لا بالفعل واما الصعود فلان الهيولى التى امامنا تتصف بالجسمية ثم بالصور النوعية ثم يأخذ فى التركيب فينكسر ما فيهما من سورة التضاد و يحصل فيهما مشابهة ما بالاجرام السماوية فى الاعتدال والبعد عن التضاد ثم تقع فى مرتبة النبات ثم الحيوان ثم الانسان وذلك بحصول نفسه الناطقة ثم للنفوس مراتب واجلها ان يصير عقلا مستفادا وهنالك يكون آخر مراتب الانسانية مضاهيا لاول درجات الملائكة المطلوب الثانى ان النفس الناطقة باقية بعد الموت وعلى هذا المطلوب دليلان احدهما ماذكره فى هذا الموضع وهو انه قد ثبت ان النفس الناطقة التى هى محل الصور العقلية غير حالة فى الجسم ولا تعلق لها بالبدن فى ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون هو آلة لها فى اكتساب الكمالات وثبت ان العلة المؤثرة فى وجود النفس الناطقة هى الجواهر العقلية الباقية فاذا فسد الجسم فقد فسد ما لا حاجة للنفس فى وجودها اليه مع ان العلة المؤثرة فى وجود النفس باقية واذا كان كذلك وجب بقاء النفس بعد فساد البدن وهذه الحجة هى التى ارتضاها صاحب المعتبر فى كتابه وطول نفسه فى تقريرها * المسئلة الثانية * (فى ان النفس الناطقة غنية فى ذاتها وفى تعقلها عن هذا البدن وفيها خمسة فصول) * تبصرة * (اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقد ان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكانت لا يعرض للآلة كلال البتة الا و يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية فى طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما فى طريق النمو والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالى لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشئ قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له فى نفسه واما اذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فدل على ان له فعلا بنفسه) * التفسير * انما سمى هذا الفصل بالتبصرة لانه مشتمل على بيان ان النفس غير هذا البدن وغير حالة فيه وكان الانسان عمى عن رؤية نفسه حتى اشتبه به غيره وهذا الفصل سبب لان يصير بصيرا بنفسه فلذلك سماه بالتبصرة ثم نقول لما بين نفاذ ذات النفس بعد فساد البدن شرع بعده فى بيان ان عاقليتها لمعقولاتها باقية ايضا بعد فساد البدن للحجة المذكورة بعينها فى المسئلة السالفة وهى ان القابل للصور العقلية جوهر النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل والقابل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك العاقلية بعد الموت لكن ههنا سؤالا وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس وان الفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان يقال ان تعلق النفس بالبدن شرط لاستعدادها لقبول تلك الصور عن العقل ثم ان الشيخ لما اراد دفع هذا الاحتمال ذكر ادلة على ان النفس الناطقة فى ذاتها وفى تعقلها لمعقولاتها غير محتاجة الى شئ من الآلات البدنية فمن تلك الادلة انها لو عقلت بآلتها لكان متى عرض للآلة كلال واختلال وجب ان يعرض للقوة

ايضا كلالا والتالى كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الشئ متى كان محتاجا الى غيره كان الخلل فى المحتاج اليه موجبا وقوع الخلل فى المحتاج لانه لواستمر حال المحتاج على نهج واحد سواء اختل المحتاج اليه اولم يختل قدح ذلك فى احتياجه اليه وبيان كذب التالى ان البدن يأخذ زمان الكهولة فى الانحطاط والنقصان مع ان القوة العقلية ربما قويت فى ذلك الوقت فعلمنا انه لايلزم من اختلال البدن اختلال حال القوة دائما فان قيل اليس ان الانسان يصير فى آخر الشيخوخة خرفا وينتقص عقله فههنا اختلت القوة العاقلة لاختلال البدن اجاب بانا اذا قلنا لوكانت القوة العقلية بدنية لاختلت عند اختلال البدن فاذا قلنا لكنها اختلت عند اختلال البدن كنا قداستثنينا عين التالى وانه غير منتج امااذا رأينا فى بعض الاوقات انها لاتختل عند اختلال البدن حتى قلنا لكنها مااختلت عند اختلال البدن كان ذلك استثناء لنقيض التالى وانه ينتج نقيض المقدم ويمكن ان يقال ايضا انا لانجعل تالى الشرطية مطلقا اى لانقول لوكانت القوة العاقلة بدنية لاختلت عند اختلال البدن بل نجعله دائما فنقول لوكانت بدنية لاختلت عند اختلال البدن دائما كما بيناه بالحجة ثم انه لايلزم من اختلالها فى بعض الاوقات عند اختلال البدن ان يقال انها اختلت عند اختلال البدن دائما فظهر انه لايلزم مماذكروه صدق استثناء عين التالى مع انه لوصدق ذلك ايضا لم يكن منتجا ثم الجواب الحكمى ان الحكم الواحد بالنوع يجوز ثبوته بعلل مختلفة فاختلال احوال القوة العاقلة يجوز ان يكون لاختلال محلها الذى هو البدن ويجوز ان يكون لالذلك بل لان اشتغالها بتدبير البدن واستغراقها فيه يمنعها من ان يتفرغ لفعل نفسها واذا احتمل الامران سقط ماذكروه فهذا تمام الكلام فى تقرير ماذكره ولقائل ان يقول لم لايجوز ان يقال القوة العاقلة بدنية والمعتبر فى بقائها على كمالها بقاء البدن على حد معين من الصحة فاماماوراء ذلك الحد من الصحة فانه غير معتبر فى بقاء كمال القوة العقلية ثم ان ذلك الحد باق الى آخر الشيخوخة والنقصان الحاصل فى زمان الكهولة نقصان واقع فى الامر الزائد على المقدار المعتبر من الصحة فى بقاء كمال القوة العقلية فلاجرم لم يلزم من النقصان الحاصل فى زمان الكهولة نقصان ما فى القوة العقلية فامافى آخر زمان الشيخوخة لما وقع الاختلال ايضا فى ذلك القدر المعتبر لاجرم اختلت القوة العاقلة حينئذ واذا كان هذا الوجه محتملا سقط الاستدلال ومما يحقق ذلك وهو ان المعتبر فى بقاء القوة الحيوانية قدر من الصحة بحيث لواختل ذلك المقدار لما بقيت القوة الحيوانية والزائد على ذلك القدر غير معتبر فيه حتى ان تلك الزيادة سواء وجدت اوزالت فان القوة الحيوانية باقية واذا عقل ذلك فى القوة الحيوانية التى هى جسمانية بالاتفاق فلم لايجوز مثلها فى القوة العاقلة لايقال هب ان ماذكرتموه محتمل لكنا نرى القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها فى زمان الكهولة فان حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لا نقول هذا ايضا وارد عليكم لان ذات النفس الناطقة موجودة فى الاحوال كلها واستكمالها انمايكون بسبب القوى البدنية فكيف حصل فى زمان اختلالها فعلمنا ان هذا الاشكال مشترك ثم الجواب عنه على القولين واحد وهو ان زمان الكهولة زمان حصلت فيه العلوم الكثيرة للقوة العاقلة والقوة العاقلة باقية على كمال قوتها فتستعين القوة العاقلة بتلك العلوم فلاجرم صارت فى هذه الحالة اكمل واكثر علما *زيادة تبصرة* (تأمل ايضا ان القوة القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا ابتعث فعلا فعلا على الفور وكان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ماوصف) * التفسير* هذه حجة اخرى على ان القوة العاقلة فى ذاتها وفى تعقلاتها غنية عن البدن وتقريرها ان القوى البدنية لها خاصيتان احداهما انها يكلها تكرر الافعال القوية لاسيما اذا فعلت فعلا بعد فعل على الفور وذلك معلوم بالاستقراء وثانيتهما القوى المدركة البدنية لايشعر بالمدرك الضعيف حال شعورها بالمدرك القوى فان الباصرة لاتدرك الشعلة فى مقابلة قرص الشمس والسامعة لاتسمع الصوت الضعيف عند سماع الرعد والبوقات وكذا القول فى سائر الحواس ﴿واذ﴾

واذا ثبت ذلك فنقول اما نرى احوال القوة العاقلة بخلاف سائر القوى فى هذين الامرين فانها لا تكل عند كثرة التعقلات بل كأنها كلما عقلت اكثر كانت قوتها على تحصيل سائر المعقولات ثم وادراكها للمعقولات القوية لا يمنعها عن ادراك المعقولات الضعيفة فعلمنا ان القوة العاقلة غير جسمانية وللسائل ان يقول القوة العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى فلم لا يجوز اختصاص احد النوعين لخاصيات لا يوجد فى سائر الانواع وان كانت هذه القوى باسرها مع اختلافها مشتركة فى انها جسمانية فان الاشياء المختلفة بالماهيات لا يستبعد اشتراكها فى لازم واحد وايضا فلا نسلم ان القوى الجسمانية المدركة لا تدرك الضعيف حال ادراكها القوى فان القوة الخيالية حال ما تخيل البحر والجبل والشمس يتخيل البقة والذرة وايضا فلا نسلم ان شيئا من القوى المدركة جسمانية على ما مر تقريره فى النمط الثالث *زيادة تبصرة* (ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل فى الآلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلة لها الى آلاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بآلاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ) * التفسير * هذه حجة ثالثة على المطلوب المذكور وتقريرها ان القوة العاقلة لو كان ادراكها بواسطة الآلة لما ادركت نفسها ولا ادراكها لنفسها ولا آلتها والتوالى الثلثة باطلة فالمقدم باطل بيان الشرطية من وجهين الاول ان القوة الجسمانية لما كان ادراكها بواسطة الآلة لا جرم ما دركت ذاتها ولا ادراكها لذاتها ولا آلتها فكذا ههنا الثانى ان الآلة يستحيل ان يكون متوسطة بين الشئ وبين نفسه وبينه وبين ادراكه لنفسه وبينه وبين ادراكه لتلك الآلة والا لكانت الآلة متوسطة بين نفسها وبين غيرها وهو محال واذا استحال ان يكون الآلة متوسطة بين القوة وبين هذه الامور الثلثة وكان ادراكها لا يتم الا بتوسط الآلة وجب استحالة كون القوة مدركة لهذه الامور الثلثة فثبت صحة الشرطية واما فساد التوالى فظاهر لانا نعلم بالضرورة ان قوتنا العاقلة تدرك نفسها والجسم الذى ندعى كونه آلة لها وهو القلب والدماغ فعلمنا انه لا حاجة بالقوة العاقلة فى تعلقها الى شئ من الآلات وربما جعلوا هذه المقدمة صغرى وضموا اليها الكبرى وهى ان كل ما كان غنيا فى فعله عن الآلة كان غنيا فى ذاته عن تلك الآلة لان الموجودية جزء من الموجودية فاذا ثبت الاستغناء فى الفاعلية فبان يثبت الاستغناء فى اصل الموجودية كان اولى واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم كون القوة العاقلة غنية فى ذاتها وفى فاعليتها عن البدن وللسائل ان يقول ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية وثانيهما ان بتقدير ان يكون الامر كذلك لكن لم قلتم انه لا يتوقف صحة اتصافها بادراك الاشياء على تعلقها بالجسم والحجة التى ذكرتموها لا تفيد واحدا منهما اما الاول فلانا نقول ان قولكم ان القوة العاقلة يعقل بواسطة آلة ام لا كلام مجمل وعندنا ان القوة العاقلة عرض حال فى البدن وهذا العرض هو المتعلق بنفسه وبسائر المعلومات ونعنى بهذا التعلق النسبة الحاصلة التى تكلمنا فيها فى النمط الثالث وسميناها بالشعور والادراك فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فان قلتم هذا العرض اذا كان مستقلا بالتعلق بالمعلومات وجب ان يكون مستقلا بذاته قائما بنفسه طالبناكم بالدلالة عليه فان عولتم على ما ذكرتموه من حديث الموجدية والموجودية فقد سبق الكشف عن هذه المغالطة فى النمط السادس واما الثانى فهو ان يقول هب ان القوة العاقلة موجودة قائمة بالنفس ليس بجسم ولا بجسمانى لكن لم لا يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن ومعلوم انه ليس فى شئ مما ذكرتموه ما يبطل هذا الاحتمال فظهر ان الذى ذكروه كلام خطابى لا برهانى *زيادة تبصرة* (لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقله البتة لانها انما تعقل بحصول صورة المتعقل لها فان استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها ولانها مادية فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا فى مادته ايضا ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته بالعدد فيكون قد حصل فى مادة واحدة

مكتوفة باعراض باعيانها صورتان لشئ واحد معا وقد سبق بيان فساد هذا فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة
متعقلة لا تكون الا الصورة التى للشئ الذى فيه القوة المتعقلة والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما فاما ان يكون تلك المقارنة
توجب التعقل دائما ولا يحتمل التعقل اصلا وليس ولا واحد من الامرين بصحيح) * التفسير * هذه حجة رابعة على
ان القوة العاقلة غير حالة فى الجسم اصلا وسماها فى كتاب الشفاء والنجاة بالبرهان العظيم وتقريرها
ان القوة العاقلة لو كانت حالة فى الجسم لكانت اما ان تكون مدركة لذلك الجسم دائما او لا يكون
مدركة له دائما لكن الثانى باطل لانها مدركة له فى بعض الاوقات دون البعض فالمقدم باطل وهو كون
القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان القوة العاقلة بتقدير كونها حالة فى قلب او دماغ لو ادركت ذلك الجسم
لكان ذلك الادراك والعلم لاجل حضور صورة المعلوم عند القوة المدركة ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك لحضور صورة
اخرى مساوية لذلك الجسم فى القوة العاقلة او لحضور نفس ذلك الجسم عند القوة العاقلة والاول باطل لان
تلك الصورة المساوية لذلك الجسم اذا حصلت فى القوة العاقلة وذلك الجسم ايضا حاضر عند القوة العاقلة
فحينئذ قد اجتمع المثلان وهو محال ولما بطل ذلك يعنى القسم الاول وهو ان يكون ادراك القوة العاقلة لذلك
الجسم ليس الا لحضور ذلك الجسم عندها ثم ان كان ذلك الحضور كافيا فى حصول الادراك لزم ان يكون
مدركا لها ابدا وان لم يكن كافيا وجب ان لا يكون مدركا له ابدا لانها لو ادركته فى وقت دون وقت لكان ذلك لتجدد صورة
اخرى مساوية للعلوم فى العالم بناء على ما ثبت انه لا معنى للادراك الا ذلك وحينئذ يلزم اجتماع المثلين وهو محال
فقد ظهر ان القوة العاقلة لو كانت حالة فى قلب او دماغ لوجب فيها ان تدركه دائما وان لا تدركه دائما ولما لم يكن
الامر كذلك بل علمنا بالضرورة انا نستحضر صورة القلب والدماغ تارة ولا نستحضرها اخرى علمنا فساد
التالى وذلك يدل على فساد المقدم وللقائل ان يقول هذه الحجة مبنية على مقدمات باطلة احدها ان من عقل
شيئا حصل فى ذاته صورة مساوية فى تمام الماهية لذلك المعقول وهو باطل كما مر تقريره والذى نعيده الآن
انى اذا عقلت السماء فالاثر الذى يحصل فى ذهنى عند ذلك التعقل اعلم بالضرورة انه ليس بمساو للسماء الموجودة
فى الخارج فى تمام الماهية ولو جاز التشكك فيه لجاز ان يقال السواد مثل البياض فى تمام الماهية لان المناسبة
بين السواد والبياض اتم منها بين السماء والاثر الحاصل فى النفس عند ما تعقلها فان السواد والبياض مشتركان
فى كونهما بين عرضين حالين فى المحل محسوسين فاما الاثر النفسانى الحاصل عند التعقل عرض غير محسوس حال
فى نفس غير محسوسة والسماء جوهر موجود فى الخارج محيط بالارض وبالجملة فمن جوز ان يقول ان ذلك الاثر النفسانى
مساو لهذا الجسم فى تمام الماهية كان عن المعقول خارجا وفى تيه الجهل والجاه واذا بطلت هذه القاعدة بطل القول بان تعقل
القوة العاقلة لمحلها لو كان لحصول صورة اخرى من ذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين فانا بينا انه يستحيل ان يكون الامر
الحاصل عند التعقل مساويا للمعقول فى تمام الماهية وثانيها انا لو سلمنا هذه القاعدة لكنا بينا فى النمط الثالث بالدلائل القاهرة
ان الادراك والشعور والعلم لا يمكن ان يكون نفس تلك الصورة الحاصلة بل لا بد وان يكون عبارة عن حال نسبية
اضافية بين العالم والمعلوم واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة تدرك محلها تارة ولا تدرك اخرى
لاجل انه يحصل بينهما وبين محلها تلك الاضافة المخصوصة تارة ولا يحصل اخرى وعلى هذين التقريرين
لا يلزم شئ مما ذكرتموه وثالثها ان اجتماع المثلين محال وقد بينا فى النمط الرابع حيث قلتم تغاير الاشخاص الداخلة
تحت النوع الواحد لا يكون الا لتغاير القوابل لانه لا دليل لكم على هذه المقدمة وزيفنا ما ذكرتموه فى تقريرها وكشفنا
عن وجه المغالطة فيها ورابعها انا ساعدنا على كل هذه المقدمات لكن لا نسلم انه لو كان تعقل القوة العاقلة محلها
لاجل صورة مساوية لذلك المحل فيها لزم اجتماع المثلين بيانه وهو ان القوة العاقلة حالة فى القلب والصورة الحاصلة
عند حصول علمنا بذلك المحل حاصلة فى القوة العاقلة فاحدهما محل القوة العاقلة والآخر حال فيها واذا كان كذلك لم يجتمع
المثلان على وجه ارتفع الامتياز بينهما من كل الوجوه فلا يفضى الى انقلاب الاثنين واحدا فلا يكون

﴿ محالا ﴾

محالا لايقال لم كان احدهما بالحالية والاخر بالحالية اولى من العكس مع تماثلهما لانا نقول لان الذى هو محل القوة كان موجودا اولا ثم حلت القوة فيه ثانيا فاذا جاءت الصورة الاخرى كانت القوة غنية عن الحلول فيها وايضا فالجسم الواحد قد يحل فيه اعراض كثيرة موجودة ولاشك ان وجود كل واحد منها زائد على ماهيته واذا كانت تلك الاعراض قائمة باسرها بذلك المحل لزم اجتماع وجوداتها فى ذلك المحل فيلزم اجتماع المثلين وهو محال وان قالوا ان كل واحد من تلك الوجودات عارض لماهية اخرى فيحصل الامتياز بسبب ذلك فنقول ولم كان بعض الوجودات بان يكون عارضا لبعض تلك الماهيات باولى من العكس ولوجاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون الشئ محلا لتلك القوة العاقلة وشئ آخر يكون حالا فيه ثم لئن تزلنا عن كل هذه المقامات ولكن هذه الحجة تقتضى ان يكون النفس عالمة بجميع صفاتها ولوازمها ابدا لان علمها بلوازمها اما ان يكون مغايرا لحصول تلك اللوازم واما ان لا يكون والاول يلزم منه اجتماع المثلين بل هذا الكلام ههنا امكن وامتن لان تلك اللوازم والعلم بها حالان فى النفس الناطقة فيكون اجتماع المثلين حاصلا واما فيما ذكرتموه فقد بينا ان احد المثلين محل والآخر حال واما الثانى فاما ان يكون حصول تلك اللوازم كافيا فى ادراك النفس الناطقة لها فيلزم ان تكون مدركة لها ابدا واما ان لا يكون فحينئذ يجب ان لا يدركها ابدا فثبت ان الذى ذكروه يوجب عليهم ما الزمناه ولنرجع الى التفسير اما قوله لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب اودماغ لكانت دائمة التعقل له اوكانت لا تعقل البتة فالمراد من هذه الشرطية ظاهر واما قوله لانها اما ان تعقل لحصول صورة التعقل بها فالمراد منه الدلالة على تلك الشرطية وبناء تلك الدلالة على ان التعقل لا يكون الا لحصول صورة المعقول للعاقل واما قوله فان استأنفت تعقلا بعدما لم يكن الى قوله وقد سبق بيان فساد هذا فالمراد منه ان القوة العاقلة لو عقلت ذلك الجسم بعد ان لم يعقله فلا بد وان يكون بحصول صورة مساوية لذلك الجسم فى القوة العاقلة وتلك الصورة لابد وان تكون مغايرة لذلك الجسم لان ذلك الجسم قد كان موجودا قبل حدوث هذه الصورة وكل ما كان موجودا قبل وجود غيره فهما متغايران وحينئذ يلزم منه اجتماع المثلين وهو محال واما قوله فاذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة متعقلة الى آخره فالمراد منه ان تعقل هذه القوة لذلك الجسم لا يكون الا نفس حضور ذلك الجسم عندها فان كفى هذا الحصول فى التعقل وجب حضور التعقل ابدا وان لم يكف وجب ان لا يحصل ابدا كما مر تقريره * تكملة للاشارات * (فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل ذاته ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شئ كالهيولى وشئ كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه والاعراض وجودها فى موضوعها فهاهنا قوة فسادها وحدوثها هى فى موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب واذا كان لذلك لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعللها وثباتها بها * التفسير * انما سمى هذا الفصل تكملة الاشارات لان مقصوده فى الاشارة الاولى من هذا النمط بيان بقاء النفس بعد البدن ثم احتاج الى بيان استغنائها عن البدن لاجل هذا المقصود فلما فرغ من بيان ذلك فى الفصول السالفة اراد فى هذا الفصل ان يرجع الى المقصود من بيان بقاء النفس فلا جرم كان هذا الفصل كالتكملة لما مر واعلم انه لما فرغ عن ذكر هذه الادلة صرح بالنتيجة وهى ان القوة العاقلة التى فينا مستقلة بالعاقلية وانه لا حاجة بها فى ادراكها وتعقلها الى الجسم ثم انه بعد ذلك شرع فى اقامة حجة اخرى على بقاء النفس بعد موت البدن فقال ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة الى آخره واعلم ان مدار هذه الحجة على ان كل حادث مسبوق بمادة وتقريره ما مر فى النمط الخامس ثم نقول لو كانت النفس قابلة للفساد لكان امكان حصول ذلك الفساد حاصلا قبل حصول ذلك الفساد وذلك الامكان لابد له من محل يستحيل ان يكون محله ذات النفس لان محل امكان الشئ لابد وان يكون باقيا عند حصول ذلك الشئ لكن النفس لا تكون باقية عند حصول فسادها فاذن محل ذلك الامكان ليس النفس بل مادتها فثبت ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكانت مركبة

من مادة وصورة لكن ذلك مما لم يقل به احد ثم لو ذهب اليه ذاهب فحينئذ نقول تلك المادة اما ان لا تكون لها مادة اخرى وان كان لكن لا بد من الانتهاء الى مادة اخيرة لا مادة لها فتلك المادة التي ليس لها مادة وجب امتناع فسادها لانه لو صح ذلك عليها لكان لها مادة واذ ليس لها مادة استحال الفساد عليها ولا نعني بالنفس الا ذلك الجوهر المجرد الباقي ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل محدث مسبوق بمادة على ما مر تقريره في النمط الخامس ثم ان وقعت المساعدة عليه لكن لم لا يجوز ان يقال جوهر النفس الناطقة مركب من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورها ثم ان تلك الهيولى باقية وتلك الصورة قابلة للفساد فلما كانت الصورة المقومة لماهية النفس الناطقة قابلة للفساد فحينئذ صح العدم على النفس الناطقة وقولكم لا بد من الاعتراف ببقاء تلك المادة قلنا هذا مسلم لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاؤها كما لا يلزم من بقاء هيولى الاجسام العنصرية بقاؤها والذي يحقق ذلك انكم بعد الفراغ من اثبات بقاء النفس تقولون انها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها مدركة لمدركاتها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال كونها بدنية واذا جوزتم ان يكون الباقي بعد موت البدن مادتها فقط لم يمكنكم القطع بشيء من ذلك لان لقائل ان يقول حينئذ لم لا يجوز ان يقال اتصاف تلك المادة بهذه التعقلات والادراكات والعلوم والاخلاق مشروط بحصول تلك الصورة فيها وعند موت البدن فسدت تلك الصورة فلا جرم لا يبقى شيء من تلك العلوم والاخلاق فظهر ان القدر الذي ذكروه في بقاء النفس غير كاف لا يقال يمكننا دفع هذا الاحتمال بان يقول تلك المادة معقولة وهي مجردة قائمة بنفسها فتكون عاقلة بالدليل المذكور في النمط الثالث على ان كل مجرد عاقل ومعقول لانا نقول زيفنا تلك الدلالة بما فيه مقنع وايضا فالنفس الناطقة داخلة تحت جنس الجوهر فتكون النفس الناطقة مركبة من الجنس والفصل واذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس على قانون مذهبهم مركبة من مادة وصورة ومادتها لا بد وان تكون مجردة فيكون مادة النفس عقلا وعاقلا ومعقولا وعلى هذا التقدير يكون مادة الشيء مساوية لكل ذلك الشيء في كل الصفات وهو محال ثم ان وقعت المساعدة عليه ولكن الوجه الذي ذكرتموه كما دل على استحالة الفساد على النفس فهو دليل على استحالة حدوثها مع انكم معترفون بحدوثها بيانه وهو انه كما ان الفساد مسبوق بامكان الفساد فكذلك الحدوث مسبوق بامكان الحدوث فان استغنى امكان حدوثها عن المحل او ان افتقر الى المحل لكن محل ذلك الامكان هو البدن فليجز في امكان الفساد ان لا يفتقر الى المحل او ان افتقر اليه لكن يكون محله البدن وان بطل ذلك ههنا فليبطل هناك والا فالفرق وبالجملة فلم لا يجوز ان يقال ان صدور النفس عن العقل الفعال مشروط بحصول المزاج القابل لتدبيرها وتصرفها فاذا فسد هذا البدن فقد فسد شرط حصولها عنها وعند ذلك يجب فناؤها بفناء شرطها ولنرجع الى التفسير اما قوله ولانه اصل فان يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فالمراد منه ان الجوهر العقلي ما اصل اي قائم بنفسه غير محتاج الى المحل واذا كان كذلك لم يكن مركبا من شيء يحصل فيه قوة الفساد فوجب ان لا يكون له قوة الفساد واما قوله فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه فالمراد منه انه ان لم يكن بسيطا بل كان مركبا من المادة والصورة قصدنا نحو تلك المادة وقلنا تلك المادة اما ان لا يكون لها مادة او ان كان لها مادة لكنه منتهي الامر في الاخيرة الى مادة لا مادة لها اصلا وحينئذ يستحيل الفساد عليها واما قوله والاعراض وجودها في موضوعها وقوة فسادها وحدوثها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب فاعلم ان الغرض من هذا الكلام ان يكون جوابا عن سؤال يذكر على الحجة المذكورة اولا وذلك السؤال هو انكم ادعيتم ان البسيط لا يقبل الفساد وهذا باطل بالصور والاعراض فانها بسائط مع انها قابلة للفساد واجاب عنه بان البسيط الذي يكون حالا في محل يجوز عليه الفساد لان قوة فساده موجودة في ذلك المحل واما النفس الناطقة فهي من البسائط الغنية عن المحل فظهر الفرق (واما)

واما قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها فاعلم انه لما ذكر الفرق قال وامثال هذه يعنى به الشئ الذى يكون كالنفس الناطقة فى البساطة وعدم الحلول فى المحل لايكون قابلة للفساد بل يبقى بعد حدوثها واجبة لوجوب عللها واجبة البقاء لوجوب بقاء عللها * المسئلة الثالثة * فى الاتحاد وتعاريفه وفيه بعدة فصول * وهم وتنبيه * (ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو الاول فلنفرض الجوهر العاقل عقل (ا) فكان هو على قولهم بعينه المعقول من (ا) فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (ا) او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل (ا) اولم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس كما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ اخر ليس انه صار هو شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه تقتضى هيولى مشتركة وتجدد مركب البسيط) * التفسير * ذهب قوم الى ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية وهذا باطل لانها بعد الاتحاد ان بقيت فى حد ذاتها كما كانت قبل الاتحاد فهذا ليس من الاتحاد فى شئ وان لم يبق فالزايل اما الذات او صفة من الصفات فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل حدوثا لشئ وعدما لشئ آخر وان كان الثانى لم يكن ذلك ايضا اتحادا بل هناك ذات باقية فى الاحوال وكانت موصوفة بصفة ثم طرأت عليها صفة اخرى وزالت الاولى وليس ذلك من الاتحاد فى شئ واعلم ان الشيخ قد اختار فى كتاب المبدأ والمعاد حين ما حاول اقامة الدلالة على ان واجب الوجود عقل وعاقل ومعقول ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا اتحدت بتلك الصورة العقلية * زيادة تنبيه * و (ايضا اذا عقل (ا) ثم عقل (ب) يكون كما كان عند ما عقل ( ) حتى يكون سواء عقل (ب) اولم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره) * التفسير * هذه هى الحجة الاولى ولكن فى صورة اخرى وتقريرها انها اذا عقلت شيئا واتحدت بتلك الصورة ثم عقلت شيئا ثانيا واتحدت ايضا بالصورة الثانية فالشئ الحاصل عند اتحاده بالصورة الاولى هل تبقى عند الاتحاد بالصورة الثانية او ما تبقى وحينئذ يعود القسم المذكور فيه بعينه * وهم آخر وتنبيه * (وهؤلاء ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما يعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعال وهذا احق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هى نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شئ دون شئ او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة (حكاية) وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انه لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول * التفسير * القائلون بالاتحاد قد يعترفون بان النفس الناطقة انما تعرف الاشياء لاتصالها بالعقل الفعال ولكنهم يقولون مع ذلك انها تتحد بالعقل الفعال حتى تصير النفس حال صيرورتها عقلا مستفادا نفس العقل الفعال وهذا الكلام باطل بالوجه الاول وبوجه آخر يخص به وهو ان النفس اما يتحد ببعض اجزاء العقل دون غيره وذلك يقتضى كون العقل الفعال منقسما وهو محال او يتحد كله فيلزم ان تصير النفس عالمة بكل المعقولات وهو باطل واما الحكاية التى ذكرها بعد هذا الفصل فالمقصود منها ان يعرف ان القائل هذا الاتحاد هو فرفوريوس وله كتاب طول فيه نفسه فى تقرير هذه المقالة ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير مثل هذه المقالة لايكون الا فاسدا * اشارة * (اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال آخر ولا على سبيل التركيب مع شئ آخر ليحدث منهما شئ ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعرى غير معقول فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذى كان موجودا ان كان

المعدوم قبل حدوث شئ آخر اولم يحدث فان كان المفروض ثابتا اوصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصير احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية اوما يجرى هذا المجرى) * التفسير * الغرض من هذا الفصل اقامة الدلالة على امتناع القول بالاتحاد على الاطلاق واعلم ان قول القائل هذا الشئ صار شيئا آخر يطلق على معان ثلثة اثنان منها صحيحان و الثالث فاسد اما الصحيحان فاحدهما ان يكون هناك ذات موصوفة بصفة ثم يطرأ عليها صفة اخرى و يزول الاولى كما يقال صار الابيض اسود والماء نارا والثانى ان يتركب منه ومن غيره شئ ثالث كما يقال صار الغزل كرباسا و الخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان صحيحان واما الثالث فهو ان تصيرا حد الشئين عين الآخر فهذا باطل محال والبرهان ان الشئ اذا اتحد بشئ آخر فهما فى هذه الحالة اما ان يكونا موجودين اومعدومين اواحدهما موجودا والاخر معدوما فان كانا موجودين فلم يتحدا بل هما اثنان وان كانا معدومين فهما ايضا لم يتحدا بل عدما وحصل شئ ثالث وان كان احدهما موجودا والآخر معدوما لم يتحدا ايضا لان الموجود يستحيل ان يكون عين المعدوم وظهر ان القول بالاتحاد على جميع الاحوال غير معقول واما عبارة الكتاب فهى واضحة الا فى ابطال احد هذه الاقسام الثلثة فانها مختلة جدا و بعد الوقوف على الغرض لا حاجة اليه * تذنيب *(فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ فى شئ اخر) * التفسير * لما بطل القول بالاتحاد ثبت ان كل ما يعقل شيئا غيره فان تعقله لذلك الشئ يكون صفة حالة فيه والمراد بالجلايا العقلية تلك التعقلات والعلوم * المسئلة الرابعة * فى اقسام التعقلات واحكامها وفيها تنبيهان * تنبيه * (الصور العقلية قد يجوز اوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء و يجوز ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا لم تجعله موجودا و يجب ان يكون ما تعقله واجب الوجود من الشكل على الوجه الثانى) * التفسير * التعقل على قسمين احدهما ما يكون متأخرا عن المعقول كعلمنا بالسماء فانه انما حصل بعد ان ادركناه فى الخارج ويسمى هذا القسم التعقل بالعقل الانفعالى وثانيهما ان يكون مقدما عليه مثل ان المهندس يستحضر فى عقله صورة الدار ثم يوجد فى الخارج مثل تلك الصورة ويسمى ذلك بالعقل الفعلى و يجب ان يكون علم واجب الوجود بالاشياء على الوجه الثانى ومعناه انه يجب ان يكون علم البارى تعالى بالاشياء علما فعليا لانه لو كان انفعاليا لكان علمه مفتقرا الى غيره وهو محال * تنبيه * (كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلى مصور لوجود الصورة فى الاعيان اوغير موجودها بعد فى جوهر قابل للصور المعقولة و يجوز ان يكون لجوهر العقلى من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته * التفسير * التعقل الفعلى والانفعالى تنقسم كل واحد منهما الى ما يكون للشئ من غيره والى ما يكون له من ذاته ولولا هذا القسم الثانى لافتقر كل واحد الى آخر لا الى نهاية وهو محال ولما ثبت ان واجب الوجود عالم بالاشياء علما فعليا وجب ان يكون ذلك له لذاته لا لغيره * المسئلة الخامسة)* فى كيفية علم الله بذاته وبالكليات ثلثة فصول * اشارة * (واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما حقق و يعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده و يعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا) * التفسير * كنا استدللنا فى الابواب السالفة انه تعالى عالم بذاته وبسائر المعلومات والآن نريد ان نبحث عن كيفية حصول تلك العالمية له فنقول قد بينا قبل هذا الفصل ان علمه تعالى بالاشياء لا بد وان يكون حاصلا لذاته فنقول انه تعالى يجب ان يعلم ذاته بذاته ثم اذا علم ذاته وذاته لذاته علة لما بعده يجب ان يعلم من ذاته كونها علة لما بعده فاذا علم ذلك علم لا محالة معلوله ثم يلزم من علمه بمعلوله علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طولا وعرضا اما طولا فكالعقول التى كل واحد منها علة العقل الذى تحته واما عرضا فكما اذا صدر شيئان او اكثر من علة واحدة كما يقال انه يصدر من كل (عقل)

عقل ونفس وفلك معا ولقائل ان يقول لم قلتم ان علمه تعالى بذاته يقتضى علمه بمعلوله بيانه انكم اما ان تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله او تقولوا ان علمه بذاته من حيث انها علة لذلك المعلول تقتضى علمه بذلك المعلول والاول ممنوع فلم قلتم ان علمه بذاته المخصوصة التى هى من جملة لواحقها واعتبار انها كونها علة لذلك المعلول تقتضى العلم بذلك المعلول فظاهر ان هذه المقدمة ليست بديهية بل لابد فيها من الدلالة وانتم ماذكرتم الدلالة عليها واما الثانى فباطل لان علمه تعالى بان ذاته علة للشئ الفلانى علم باضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشئ والعلم باضافة امر الى امر مسبوق بالعلم بكل واحد من المضافين فلو كان العلم بذلك المعلول مستفادا من العلم بتلك الاضافة لزم الدور وانه محال*اشارة* (ادراك الاول الاشياء من ذاته فى ذاته هو افضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه فى ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طابع عقلى متبدد المبادى والمناسب) * التفسير* مراتب العلوم ثلثة فالمرتبة الاولى علم الله تعالى وهو اشرف العلوم وعلمه بذاته علة لعلمه بما بعده على مامر تقريره المرتبة الثانية علم العقول بعللها ومعلولاتها اما علمها بعللها فليس ذلك لها من ذواتها بل من عللها لان الفلاسفة زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واما العلم بالمعلول فانه لايوجب العلم بالعلة فلاجل القضية الاولى قالوا ان علم البارى تعالى بذاته علة لعلمه بغيره لان ذاته علة لغيره والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولاجل القضية الثانية قالوا ان علم العقول بعللها غير لازم لها لذواتها بل فائضة عليها من عللها وبيان هذا الفرق على قانون قولهم ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص فلا جرم متى عرفت العلة نفسها لزم من علمها بذاتها المخصوصة علمها بذلك المعلول واما المعلول فافتقاره الى العلة ليس الا لامكانه والامكان لايحوج الى تلك العلة المعينة والا لافتقر كل ممكن الى تلك العلة ولما كان ممكن علة لممكن ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الامكان لايحوج الا الى مطلق العلة والمرجح واما تعين العلة فلا يكون الا من جانب العلة يعنى انه لما حصلت تلك العلة وهى لذاتها موجبة لهذا المعلول استند هذا المعلول اليها لكونها موجبة له لا لافتقاره اليها واذا كان كذلك فالمعلول لزم من علمه بذاته علمه لكونه ممكنا ويلزم من علمه بكونه ممكنا علمه بان له علة لان كل ذلك من لوازم ذاته فاما تعين العلة فلما لم يكن من لوازم ذاته لاجرم لم يلزم من علمه بنفسه المعينة علمه بعلته المعينة وظهر ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لايوجب العلم بالعلة فثبت ان علم العقول بعللها ليس لها من ذواتها واما علمها بمعلولاتها فلها ذلك من ذواتها ولقائل ان يقول هذا لايستقيم على اصولكم لان عندكم فى كل عقل اعتبارات ثلثة وجوبه بغيره ووجوده وامكانه ثم اسندتم الى هذه الثلثة عقلا او نفسا وفلكا فاذا زعمتم ان علم العقل بالمعلول مستفاد من علته لزم ان تثبتوا فى العقل الذى هو العلة اعتبارا رابعا ليكون مستندا لذلك المرتبة الثالثة علم النفوس وتلك العلوم انما تحصل فيها من فيض العقول ولكن تلك العلوم غير باقية بل حادثة حاصلة بحسب استعدادات مختلفة المبادى والمناسبات ولنرجع الى التفسير اما قوله ادراك الاول الاشياء من ذاته فى ذاته افضل انحاء كون الشئ مدركا ومدركا والمراد منه ظاهر وهو تصريح بان ذاته تعالى قابلة لتلك الصور وفاعلة لها وهو رجوع عن قولهم المشهور فى امتناعه واما قوله ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول لاشراق الاول ولما بعده من ذاته فالمراد ماذكرنا من ان ادراك العقل لما له اولى اى لعلته باشراق الاول واما ادراكه لما بعده اى لمعلولاته فمن ذاته واما قوله وبعدهما الادراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طابع عقلى متبدد المبادى والمناسب فالمراد منه ظاهر وانما جعل تلك الادراكات نقشا ورسما لانها امور حادثة فهى كالنقوش الطارية على اللوح مادة والزائلة عنه اخرى*وهم وتنبيه* (ولعلك تقول ان كانت المعقولات لاتتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شئ فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل ذاته

بذاته ثم يلزم فيوجبه عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة فى الذات مقومة لها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة اوغير مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته) * التفسير * هذا سؤال جيد وتقريره انك اذا قلت الله تعالى يعلم جميع الماهيات والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم فقد حصل فى ذاته صور المعلومات باسرها ثم زعمت ان العالم لا يتحد بالعلم فلزمك ان يكون ذات الله تعالى محلا لتلك الصور الكثيرة الغير المتناهية وحاصل جوابه انه التزم ذلك وبين انه لا يلزم منه محذور لان الدلالة انما دلت على تنزه ذات الله تعالى عن الكثرة فاما انه لا يكون فى لوازمه كثرة فذلك مما لم يثبت بالدلالة اصلا وقد بينا ان علمه بالاشياء من لوازم علمه بذاته فيكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه بالاشياء كثرة فى لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا يوجب الكثرة فى الملزوم فان الوحدة التى هى ابعد الاشياء عن طبائع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها نصفا للاثنين وثلثا للثلثة وربعا للاربعة وهلم جرا الى مالا نهاية له ثم قال بعد ذلك والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء اى تأثير لذلك فى وحدانية ذاته واقول ان هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذاهب الفلاسفة فى مسئلتين من امهات المسائل احدهما ان المشهور من قولهم ان البسيط لا يكون قابلا و فاعلا معا وههنا اعترف الشيخ بان المؤثر فى تلك الصورة العقلية ذاته تعالى والقابل لها ايضا ذاته فالبسيط هناك قابل وفاعل وثانيهما ان المشهور من مذهبهم انه ليس لله تعالى من الصفات الا الاضافات والسلوب وههنا اعترف بان لله تعالى كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب فاثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير اضافية وكيف يمكنه ان لا يعترف بذلك وعنده ان الله تعالى عالم بالماهيات والعلم بالاشياء عنده عبارة عن حصول صورها فى العالم وتلك الصور ليست مجرد اضافات لان من مذهبه ان الصور الحاصلة عند العقل مساوية لماهية المعقول والمساوى للجواهر والكميات والكيفيات فى تمام ماهياتها كيف يكون مجرد اضافات فظهر ان الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزيه الله تعالى عن الصفات الحقيقية * المسئلة السادسة * فى كيفية علم الله تعالى بالجزئيات وفيها فصول اربعة واعلم ان الجزئيات قد يعلمه على وجه لا يلزم من تغير المعلوم تغير المعلوم لتغير العلم به وقد يعلم ايضا على وجه يلزم ذلك التغير عند تغير المعلوم والشيخ تكلم اولا فى تحقيق كل واحد من هذين النوعين ثم اشتغل بنفى احدهما واثبات الآخر * اشارة * (الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث يجب باسبابها منسوب الى مبدأ نوعه فى شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئى فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى الذى يحكم انه وقع الآن اووقع قبله اووقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما وقت كذا وهو جزئى ما فى مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة به بانه وقع اولم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئى وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين فى وقت من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده) * التفسير * الجزئيات اذا عقلت اسبابها عقلت كلية ولا يتغير تلك التعقلات عند تغير تلك الجزئيات فان من عقل بانه مؤثر فى الشئ الفلانى فان ذلك الشئ تقتضى حركة الفلك والكوكب وان يقتضى حركته وصوله الى الموضع الفلانى حال ما يكون الارض حائلة بينه وبين الشمس وانه متى كان كذلك حصل الخسوف وانه اذا تحرك بعد ذلك الى حد آخر حصل تمام الانجلاء فبهذا الطريق يصير جميع الجزئيات على جميع تفاصيلها واحوالها معلومة ومثل هذا العلم مما لا يغير المعلوم فاذن هذه (العلوم)

العلوم حاصلة قبل حصول الكسوف ومعه و بعده فاما العلم بان هذا الكسوف حصل الآن اومضى اوسيحصل فانه يجب تغيره عند تغير هذه المعلومات فقد ظهر ان الجزئى كيف يعلم حتى لا يتغير العلم عند تغير المعلوم وكيف يعلم حتى يجب تغيره عند تغيره واعلم ان الفاظ الكتاب ظاهرة الاقوله وهو ان العاقل لاد بين كون القمر فى موضع كذا الى آخره فان المراد منه ان من عقل ان يكون بين كون القمر فى موضع كذا و بين كونه فى موضع كذا كسوف جزئى كان هذا التعقل امرا ثابتا قبل الكسوف ومعه و بعده وقوله من زمان اول الحالين محدود الفاظ ليس فيها كثير فايدة ولوحذفنا لانتظم الكلام جدا فلعلها ليست من كلام الشيخ والاولى حذفها * تنبيه واشارة * (قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه منها مثل ان يسود الذى كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة و منها مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحال اذن هو غير صفة ولكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما اوليا ذاتيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا فى الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية فقط فهذا القسم كالمقابل للذى هو قبله ومنها مثل ان يكون الشئ عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشئ فيصير عالما بان الشئ ايس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما لشئ ما يختص بالاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئى جزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققهما لا كما كان فى كونه قادرا له بهيئة واحدة اضافات شتى فهذا اذا اختلف حال المضاف ليه من عدم اووجود وجب ان يختلف حال الشئ الذى له الصفة لا فى اضافة الصفة نفسها فقط بل وفى الصفة التى يلزمها تلك الاضافة ايضا فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات) * التفسير * لما بين الشيخ ان العلم بالزمانيات من حيث انها حاصلة الآن او غير حاصلة واجب التغير عند تغيرها واراد ان يحتج باستحالة التغير على الله تعالى على استحالة اتصافه تعالى بهذا النوع من العلوم تكلم اولا فى اقسام التغيرات واصنافها فذكر انها على ثلثة اوجه وتقريره ان الصفات الثبوتية اما ان يكون صفات حقيقية عارية عن الاضافات كالسواد والبياض اوصفات هى مجرد اضافات لكون الانسان يمينا وشمالا اوصفات حقيقية ذوات اضافات وهذا القسم الثالث على قسمين احدهما الصفة التى لا يلزم من تغير ما لها من الاضافة تغيرها والآخر ما يلزم من تغير ما لها من الاضافة تغيرها اما الاول فهو مثل ان يكون الشئ قادرا على تحريك جسم فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال هو قادر على تحريكه فبطلت تلك الاضافة اذن ولكن لا يلزم من عدم تلك الاضافة عدم تلك القدرة لان القدرة صفة واحدة يلحقها اضافة الى امر كلى وهو تحريك الجسم فاما ان يكون كون ذلك الجسم زيدا اوعمرا فغير معتبر فى بقاء القدرة لان المعتبر فيها ان يكون متعلقة بتحريك الجسم لا بتحريك هذا الجسم وهذا حاصل سواء وجد هذا الجسم اوعدم واما الثانى فهو مثل العلم بعدم الشئ حال عدمه والعلم بوجوده حال وجوده فانه متى تغير المعلوم تغيرت الاضافة والعلم معا والذى يدل عليه امور الاول و هو ان العلم بعدم الشئ مخالف للعلم بوجوده وغير قائم مقامه لانه لو وجد العلم بعدمه حال وجوده او بالعكس لكان ذلك جهلا واما اذا وجد العلم بعدمه حال عدمه اوبوجوده حال وجوده فانه لا يكون جهلا بل يكون علما ولولا ان العلم بعدم الشئ مخالفا للعلم بوجوده

والا لقام كل واحد منهما مقام الآخر ولو كان كذلك لكان العلم بوجوده حال عدمه علما كما ان العلم بعدمه حال عدمه علما ولما لم يكن كذلك ثبت ما ذكرناه والثانى وهو ان من علم انه اذا جاء الغد دخل زيد الدار فهذا العلم لا يكفيه فى العلم بدخوله فى الدار عند دخوله فيها لانه لو كان فى بيت مظلم لا يميز فيه بين الليل والنهار الى ان جاء الغد ودخل زيد الدار ولكن لم يعلم ذلك الانسان انه جاء الغد فانه لا يكون علمه بانه اذا جاء الغد دخل زيد الدار كافيا فى حصول العلم بانه قد دخلها الآن بلى متى انضم الى ذلك العلم علم آخر وهو انه جاء الغد فحينئذ يتولد من هذين العلمين علم ثالث على سبيل النتيجة بان زيدا دخل الدار وهذا هو المراد بقول الشيخ انه اذا كان علما بمعنى كلى لم يكف فى ان يكون عالما بجزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه اضافة مستأنفة وهيئة للنفس متجددة لها اضافة متجدده غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها فثبت ما ادعينا من وجوب تغير هذا النوع من العلم عند تغير المعلوم ثم لما اطنب الشيخ فى تقرير هذه الاقسام قال فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى اضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات ومعناه ان التغير فى القسم الاول وهو الذى يكون مثل السواد والبياض وفى القسم الثالث وهو كالعلم محال واما فى القسم الثانى وهو كالقدرة فالتغير فيما لها من الاضافات جائز لان المتغير هناك بالحقيقة مجرد الاضافة لا نفس الصفة التى هى كالقدرة هذا حاصل الكلام ولقائل ان يقول الاضافات عندكم امور موجودة فى الخارج فاذا جوزتم التغير فى الاضافات العارضة لذات الله تعالى فقد جوزتم ان تحدث فى ذاته صفة بعد عدمها او تزول عنها صفة بعد وجودها فيها واذا جوزتم ذلك ههنا فلم لا تجوزون مثله فى الصفات الحقيقية واى دليل يدل على الفرق بينهما ثم لئن وقعت المساعدة على ان التغير فى الصفات الحقيقية لله تعالى محال فلم قلتم ان العلم من الصفات الحقيقية بيانه ان العلم عندنا نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والذى تعتقدونه من انه عبارة عن صورة مساوية للمعلوم فى العالم فقد ابطلناه بما فيه مقنع واذا كان كذلك كان التغير فى العلم تغيرا فى مجرد الاضافة وذلك غير ممتنع واعلم ان من الناس من نازع فى قولهم العلم بالجزئيات يجب تغيره عند تغيرها وهذه المنازعة ضعيفة والاولى ان يساعد على وجوب التغير لكن يزعم ان العلم ليس الا الاضافة المخصوصة واذا جاز التغير فى الاضافات العارضة لذات الله تعالى فلم لا يجوز ايضا تغيره فى هذه الاضافة وتحقيقه وهو ان ذاته تعالى موجبة لحصول تلك الاضافة المسماة بالعلم لكن بشرط حصول ذلك المعلوم فالعلم بان زيدا دخل الدار موجب ذات الله تعالى فى نفسه لكن بشرط ان يدخل زيد الدار فاذا خرج عنها فقد زال الشرط فيزول المشروط وهو ذلك العلم وحصل شرط علم آخر وهو العلم بخروجه فلا جرم يحصل العلم الآخر وما ذكره الفلاسفة فى استحالة التغير على هذا الوجه فقد ذكرناه فى سائر الكتب واعترضنا عليه واذا كان كذلك سقطت حجتهم على القدح فى علم الله تعالى بالجزئيات *نكتة* (كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك فى حالة متقررة فى نفسك يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بهما ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة

التفسير لما ذكر الاقسام الثلثة للصفات الحقيقية فى الفصل المتقدم ذكر ههنا الصفات التى هى مجرد اضافات فقط مثل كون الشئ يمينا وشمالا وزعم ان هذه الامور مجرد اضافات اما كونه عالما وقادرا فهى صفات تتبعها اضافات واعلم ان كثيرا من المتكلمين المحققين نازعوا فى ذلك وزعموا ان العلم ليس الا مجرد نسبة مخصوصة فاما ان يقال العلم صفة حقيقية تعرض لها هذه النسبة وكلام الشيخ وما اقام على صحة دعواه برهانا ولا بد منه *تذنيب* (والواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر ويجب ان يكون عالما بكل شئ لان كل شئ لازم بوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه قدره الذى (هذ)

هو تفصيل قضائه الاول تأديا واجبا اذا كان مالا يجب لا يكون كائنات) * التفسير * لما فرغ من بيان ان الجزئيات كيف تعلم حتى يلزم التغير وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير وكان التغير على واجب الوجود ممتنعا صرح في هذا الفصل بالنتيجة فقال يجب ان لا يكون عالما بالجزئيات علما زمانيا متغيرا و يجب ان يكون عالما بها على الوجه الثاني الذي لا يتغير بتغير الزمان والدليل عليه انه قد ثبت ان كل ممكن فلا بد له من مرجح وانه ما لم يجب وجوده عن ذلك المرجح لا يوجد فاذن يجب استناد كل الممكنات الى واجب الوجود وثبت انه لا واجب الا الواحد فاذن جميع الممكنات مستندة الى الباري تعالى وقد عرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من علمه تعالى بذاته علمه بجميع هذه الجزئيات على اقصى ما لها من التفاصيل وهذا الكلام حق بعد تقرير المقدمات المذكورة واما القضاء والقدر اللذان اورد هما ههنا فيعني بالقضاء معلوله الاول لان القضاء هو الحكم الواحد الذي يترتب عليه سائر التفاصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو سائر المعلولات الصادرة عنه طولا وعرضا لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجري مجرى تفصيل الجملة وهو القدر * المسئلة السابعة * في شرح عنايته تعالى فصل واحد *اشارة*(فالعناية هو احاطة علم الاول بالكل و بالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام و بان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع افيضان الخير في الكل) * التفسير * اعلم ان في النمط السادس لما ابطل كونه تعالى فاعلا بالاختيار وكان المفهوم من العناية هو ان يفعل الفاعل فعلا لينتفع به غيره وهذا التفسير لا يتأتى مع القدح في كونه تعالى مختارا لا جرم احتاج الى تفسير العناية والآن ايضا لما قدح في علمه تعالى بالجزئيات وكان ذلك المعنى المتعارف مما لا يستمر ايضا مع القدح في العلم بالجزئيات لا جرم اعاد تفسير العناية مرة اخرى والتفسير الذي ذكره هنا هو الذي ذكره هنالك من غير تفاوت اصلا فلا فائدة في الاعادة * المسئلة الثامنة * في كيفية دخول الشر في القضايا الالهي خمسة فصول * اشارة * (الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان تعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان يكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا تفضل فضيلتها ولا يكمل مؤنتها في تتميم الوجود الا ان يكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغني غناها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من الاشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلا مرضي به بالعرض)* التفسير* الغرض من هذا الفصل ذكر اسباب الشرور والكلام فيه مبني على تقديم تقسيم وهو ان يقول الموجود اما ان يكون خيرا محضا او الخيرية غالبة فيها او الخيرية والشرية فيه سيان او الشرية غالبة فيه او يكون شرا محضا فهذه اقسام خمسة لا مزيد عليها اما القسم الاول فان الحكمة الالهية التي هي مبدأ الرحمة وينبوع الخير والجود يقتضي حصوله واما القسم الثاني فان الحكمة تقتضي حصوله لانه لو لم يحصل لاندفعت تلك الخيرات الغالبة فاذن في حصوله مفسدة قليلة وخير كثير وفي عدم حصوله عكس

ذلك يحتمل ادنى المفسدتين لدفع اعلاهما من مقتضيات الحكمة وهو المراد من قوله ان فى ان لا يوجد الخير الكثير تحرزا عن الشر القليل شرا كثيرا ومثال هذا القسم النار فانها لا يمكن كونها موجودة موصوفة بطبيعتها وخاصيتها التى هى منشأ المنافع العظيمة الا ويكون بحيث قد يتأذى فى بعض احوالها الى ان يحترق بها حيوان والانسان لا يمكن دخوله فى الوجود على ما هو عليه من نفسه وبدنه وقواه وجوارحه الا ويكون بحيث قد يعرض لبعضهم خطاء فى الهيآت النظرية او العملية يكون سببا للضرر فى المعاد واما الاقسام الثلثة الباقية فهى غير موجودة لانا اذا تأملنا فى احوال اهل هذا العالم وجدنا السقم والالم وان كانا كثيرين لكن الصحة والسلامة اعم واتم واكثر واذا عرفت ذلك ظهر ان الشر داخل فى القضاء الالهى بالعرض يعنى ان الامور التى كانت الخيرية غالبة عليها لما كانت مقصودة لما فيها من الخيرات الغالبة لا جرم وجدت تلك الشرور القليلة اللازمة لها ولو لا كونها لازمة لتلك الخيرات ولما وجدت ولقائل ان يقول للفلاسفة ان البحث عن هذه المسئلة ساقط عنكم على حسب اصولكم فيكون خوضكم فيه من الفضول وانما قلنا ان البحث ساقط عنكم على حسب اصولكم لان البحث عن هذه المسئلة لا يستقيم الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين وانتم لا تقولون بواحد من هذين الاصلين فاما انه لا بد من القول بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر فى افعال الله تعالى انما يتوجه اذا كان تعالى مختارا يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك واما اذا كان موجبا لذاته بحيث يستحيل عقلا ان لا يكون مصدرا لما صدر عنه لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذلك لان جوابه هو انه لما وجدت هذه الافعال عنه لان ذاته تعالى كانت موجبة لها لذاته وكان يستحيل فى العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات محضة او شرورا محضة واما انه لا بد من القول بالحسن والقبح العقليين لانا ان لم نقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ما هو قول الاشعرية واذا كان كذلك استحال ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا فثبت ان هذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما كان هذا البحث ساقطا عنهم وكان خوضهم فيه فضولا وللفلاسفة ان يقولوا غرضنا من هذا البحث امران احدهما ان نعلم ان مخلوقات الله تعالى من اى الاقسام الخمسة المذكورة اى المقصود ان نعلم ان المخلوقات خيرات محضة او شرور محضة او ممتزجة والثانى ان عندنا علم الله تعالى بالنظام الاكمل علة لوجود ذلك النظام فبينا ان النظام الاكمل كيف هو حتى عرفنا ان ذلك داخل فى الوجود ثم ان نزاعنا عن هذا المقام ولكن التقسيم الذى عليه بناء قاعدة الباب على تصور ماهية الخير والشر فيجب اولا ان نبحث عن ذلك فنقول اشتهر فى المنة ان الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو العدم ورتما حاولوا الاستدلال عليه ببعض الامثلة مثل ان قالوا انا نحكم على القتل بانه شر لكنا اذا ميزنا ما فيه من الامور الوجودية عما فيه من الامور العدمية وجدنا الشر ليس الا العدميات فاذا نظرنا الى كون القاتل متمكنا من القتل فذلك خير لان القدرة من الكمالات والخيرات واذا نظرنا الى كون السكين قطاعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للقطع كان ذلك خيرا فانه لو كان حاسيا لا يتأثر عن السكين كان شرا فاما اذا نظرنا الى فوات حيوة المقتول والى تفريق القاتل بدنه وجدناه شرا ومعلوم ان هذين الامرين عدميان فعلمنا ان الخير هو الوجود والشر هو العدم واعلم ان هذا الاحتجاج ليس بجيد لان من قال الخير وجود والشر عدم ربما يمكن ان يكون غرضه من ذلك تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم وحينئذ لا حاجة الى ذلك الاستدلال والاحتجاج لان لكل احد ان يفسر اى لفظ شاء باى معنى شاء وان كان غرضه منه ان يحكم على الخير بانه لا بد وان يكون موجودا وعلى الشر بانه لا بد وان يكون معدوما حتى يكون ذلك قضية موضوعها الخير ومحمولها الوجود فهذا انما يتأتى بعد تصور ماهية الخير والشر وكلامنا الآن فيه فثبت ان الذى ذكروه غير جيد ثم بتقدير النزول عن هذا المقام فهو تعويل على مجرد المثال وقد عرفت انه لا يفيد اليقين واعلم ان الناس لا يريدون بلفظ الشر فى العرف العام المشهور الا الالم او ما يكون مؤديا اليه ثم ان العلم الضرورى حاصل بان الالم امر وجودى ولا خلاف فيه

بين العقلاء بل من الناس من زعم ان اللذة عبارة عن زوال الم فهى امر عدمى لكن لا خلاف بين الفريقين في كون الالم امرا وجوديا واذا كان الامر كذلك ظهر ان الذى يسميه الناس بلفظ الشر امر وجودى واما الشر فقد يطلق على عدم الالم فيقال الانسان الذى يكون فى استراحته فى الخير وقد يطلق على اللذة واذا عرفت هذا التفصيل فلنترك الكلام فى العبارات ونقول حال الحيوان لا يخلو عن احدى صور ثلاثة اما ان يكون فى اللذة او فى الالم او يكون خاليا عنهما اما اللذة فمن الناس من انكر وجودها وهو محمد بن زكريا الرازى فانه زعم ان لا معنى للذة الا زوال الالم فاللذة التى نجدها عند الاكل لا معنى لها الا زوال الم الجوع واللذة التى نجدها عند الشرب لا معنى لها الا زوال الم العطش فانه متى كان الجوع والعطش اشد كانت اللذة الحاصلة بالاكل والشرب اقوى وكذا اللذة الحاصلة فى الصيف من الجلوس فى الهواء البارد وفى الشتاء فى الهواء الحار دفع الم الكيفية المؤذية وكذا اللذة الحاصلة من لبس الملابس وركوب المراكب واللذة الحاصلة من الجماع انما كانت لدفع الفضلة المؤذية واما الاكثرون من الفلاسفة والمتكلمون فقد اتفقوا على ابطال هذا القول لوجوه اولها ان العسم يستحيل فيه التفاوت بالشدة والضعف فلو كانت اللذة امرا عدميا لما كانت لذة اقوى من لذة اخرى وثانيها انا نلتذ بادراك صوت او صورة لم ندركهما قبل ان يخطر ببالنا وجودهما حتى لا يقال ان الالتذاذ انما كان لدفع الم الشوق ففى هذه الصورة قد حصلت لذة من غير زوال الم وكذلك نلتذ بمشاهدة بعض الاشخاص ولا يلحقنا بفقدانهم الم حتى يقال اللذة خروج عن المؤلم وثالثها ان كان يلزم ان لا يحسن من العقلاء عند ضعف شهواتهم ان يتداووا بالادوية الكريهة البشعة والاطعمة لانهم يعزلون عن الذى يعذب نفسه لاجل ان يلتذ بتركه اعتبارا فى الحالة الثانية فهذا ما قيل فى ابطال قول محمد بن زكريا واذا ثبت وجود اللذة فنقول المقصود من الخلق اما التعريض للذات او للآلام او لا للذات ولا للآلام فاما التعريض للذات فان قلنا بقول ابن زكريا ظهر فساده وان اعترفنا بكونها امورا ثبوتية لكنا اذا تأملنا وجدنا اللذة قليلة جدا بل الغالب على الخلق اما الالم او دفع الالم لان الصحة لا معنى لها الا بقاء البدن خاليا عن الالم والذى قيل الصحة لذيذة فهى مكابرة لان اللذة حالة وجدانية فاذا لم نجدها من النفس استحال ادعاء وجودها وسيأتى لذلك زيادة تقرير فى النمط الثامن وايضا فالسلامة عن المؤذيات الخارجية والداخلية لا معنى لها ايضا الا عدم الالم او عدم ما يؤدى الى الالم وايضا استقامة اسباب المعيشة من الدار والعقار والجاه والمال ليست الا وسائل لدفع الآلام المتوقعة واما اللذة الحاصلة عند الاكل والشرب والجلوس فى الهواء الطيب ولبس الملابس الطيبة فكل ذلك يرجع الى دفع الم الجوع والعطش واذى الحر والبرد لا يقال لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يترجح طعام على طعام ومنكوحة على اخرى لانه لما كان الغرض من الاكل والجماع دفع الم الجوع والم الفضلة المخصوصة وذلك حاصل بالكل وجب كون الكل مساويا كما انه لو كان الغرض من الاصطلاء دفع الم البرد لا جرم لم يترجح نار على نار لانا نقول هذا باطل لاحتمال ان يكون السبب فى ترجيح طعام على طعام بعد اشتراكهما فى ازالة الجوع كون الطعام المكروه مؤلما بطبعه او رائحته او شكله او مقارناته لان كثرة تناوله اورثت الملالة والطعام المطلوب موصوف باضداد هذه الصفات فلا جرم يرجح طعام على طعام ومنكوحة على اخرى فتقرر بما بينا ان الغالب على احوال الخلق اما الالم واما دفع الالم وان اللذة الحاصلة التى هى كيفية وجودية زائدة على زوال الالم ليست الا فى صورة نادرة جدا كالقطرة فى البحر مثل ما عددتموه من الالتذاذ بصورة او صوت ما عرف وجودهما قبل ادراكهما ومثل ما يشبه ذلك واما الآلام فكثيرة جدا وان كان بعضها فى غاية القوة كالامراض وبعضها ضعيفة وهى الامور التى لا ينفك الانسان عنها فى اكثر اوقاته كالغموم والهموم والخوف والوجل والحياء والغضب والالام الحاصلة عند الجوع والعطش والاشتغال بالمكاسب والحرف وشم الروائح الكريهة ورؤية الثقلاء ومشاهدة المكاره وايذاء الذباب والبق والقمل والنمل الى سائر الامور التى لا يمكن حصرها لكثرتها واذا ثبت ان الآلام غالبة واللذات الحقيقية مغلوبة فلو كان المقصود من الخلق والايجاد تلك اللذات القليلة مع علم الخالق بحصول الآلام الكثيرة وكان

ذلك اكثر فالشر الغالب لاجل خير مغلوب وظهر ان الذي ذكروه ان الغالب على هذا العالم الخير باطل لا يقال المرض وان كان كثيرا لكن الصحة اكثر لانا نقول للصحة قد بينا انها حالة عدمية وهي بقاء الانسان خاليا عن اللذة والالم وليس الآن كلامنا فيه واما ان قيل المقصود من خلق الانسان وسائر الحيوانات تعريضها للآلام فهذا هو الشر المحض ولم يقل بذلك احد واما ان قيل المقصود فيه ان لا يكون معروضا للذة ولا الالم فنقول ان هذا لا يصلح ان يكون داعيا الى الخلق والايجاد لان البقاء على العدم الصرف كذلك بل ذاك اولى لانه كما لا يصل اليه ذلك الخير القليل فكذلك لا يصل اليه الشر الغالب فكان البقاء على العدم اولى وعند هذا المضيق ترى المحققين من الفلاسفة يقولون ان قول القائل لم خلق الله تعالى سؤال طلاب العلة وهو باطل لان الله تعالى خالق للعالم لذاته لا لعلة فنقول حينئذ انهم الآن قد اعترفتم بحقيقة مذهبكم وهو انه تعالى مؤثر بالذات فلا يجوز ان يقال لم حصل الشر في مخلوقاته لان ما بالذات لا يجوز تعليله بعلة منفصلة وحينئذ يظهر بما ذكرناه اولا ان خوضهم في هذه المسئلة من الفضول الاعلى التأويل بين المتقدمين واما القائلون بالفاعل المختار فمنهم من انكر الحسن والقبح العقليين وقال كل ما يفعله الله تعالى فهو منه حسن وصواب فانقطع هذا البحث ايضا عنه واما المعترفون بذلك وهم المعتزلة فالمقصود عندهم من الخلق التعريض للمنافع والانصاف انه لا يمكن ان يكون المقصود التعريض للذات الدنيوية فانها بالنسبة الى الالم كالقطرة في البحر على ما مر تقريره بل الاولى ان يجعل المقصود التعريض للمنافع الاخروية قال المصنف محمد بن عمر الرازي رضي الله عنه واذ بعدان من الله تعالى علي بالسلامة في اكثر الاحوال حتى كأني كنت ممتازا عن الاكثرين في ذلك اذا رجعت الى نفسي وقابلت اللذات الحقيقية است اقول الامور العدمية بالالام الجلية والخفية كما عددناها وجدنا اللذات حقيرة في جنب الآلام واذا كان الامر كذلك فكيف يكون مثل هذه اللذات في مقابلة هذه الآلام مرغوبا فيها اولا ما نرجوه من اللذات العظيمة الاخروية والا كان العدم المستمر اولى * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئة ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقام او السقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلية البدنية قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس في هيئتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام او السقيم هو عرضة الاذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر فالوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة) * التفسير * الغرض من هذا الفصل القدح فيما ذكر من ان الخير غالب وتقريره انا نرى الجهل وطاعة الشهوة والغضب غالبا على الخلق وكل ذلك شرور لانها اسباب العقاب وعلى هذا التقدير الشر غالب ثم اجاب عنه بانه كما ان احوال البدن في الجمال والصحة على اقسام ثلثة احدها الفائق في الجمال والصحة والثاني المتوسط والثالث القبيح والمريض والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة قسطا وافرا او معتدلا او يكونان من اهل السلامة فكذا حال النفس في هيآتها ثلثة احدها الغاية في كمال العلم وحسن الخلق والثاني الخالي عن العقائد الحقة والباطلة والاخلاق الجيدة والردية والثالث الموصوف بالاعتقادات الباطلة والاخلاق الردية فالقسم الاول ينال السعادة العظمى والقسم الثاني فهو من اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة والقسم الثالث صاحب الشقاوة الكبرى ثم ان كل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة الغلبة ولقائل ان يقول اما ان تقولوا بان المتوسط من اهل السعادة او من اهل السلامة والاول مكابرة لان لذات المتوسطين في الصحة والجمال غير غالبة على عدم

لذاتهم على ما بيناه وان كانت غالبة على آذانهم والثاني مسلم لكنه يخرج منه ان السلامة غالبة لكن السلامة لاتصلح داعية الى الخلق والايجاد فبطل ماذكرتموه ثم ان تنزلنا عن هذا المقام لكنكم ذكرتم ان احوال النفس في العقائد والاخلاق ثلثة طرفان وواسطة وذكرتم ان الواسطة هي الغالبة فان عنيتم به ان الواسطة في العقائد هي الغالبة اى النفوس الخالية عن الحق والباطل اكثر من النفوس المنتقشة فهذا مسلم لان اكثر الخلق عوام وان عنيتم ان الواسطة في الاخلاق هي الغالبة فهو باطل لان الغالب على احوال الخلق ان يكون نفوسهم مستغرقة في محبة الدنيا والمال والجاه ومتابعة الشهوة والغضب بل القسمان اعنى النفوس الفاضلة في الاخلاق والخالية عن الاخلاق بالنسبة الى النفوس الردية الاخلاق كالقطرة في البحر فكيف يقال الغالب اهل السلامة واعلم ان جواب هذا السؤال سيأتي في الفصل الذي بعد ذلك * تنبيه * (لايقعن عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولايقعن عندك انها لاتنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولايقعن عندك ان تفاريق الخطايا بائكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل فانما يعرض العذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولاتصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان) * التفسير * لما ذكر ان الوسط في العقائد والاخلاق اعنى النفوس الخالية منهما هو الغالب وحينئذ ربما خطر ببال الانسان ان سبب السعادة الاخروية ليس الا العلوم فالنفوس الخالية عنها لايكون لها شئ من السعادات فيكون الغالب على النفوس ان تكون معطلة لايكون بين وجودها وعدمها فرق وايضا فالغالب على الخلق الاخلاق الردية وذلك سبب العقاب فيكون الشر غالبا على ماقررناه في الفصل المتقدم وقد ذكر في هذا الفصل مايدفع هذه الاشكالات فقال لايقعن عندك ان السعادة الاخروية نوع واحد ولايقعن عندك انها لاتنال اصلا الا بالاستكمال في العلم والمراد منه انه لاينبغي ان يجزم الانسان بان السعادة في الاخرة نوع واحد وانه لايمكن اكتساب ذلك النوع الا بالعلم وعلى هذا لايلزم من خلو بعض النفوس عن العلم خلوها عن السعادات فهذا هو الجواب عن السؤال الاول واما قوله ولايقعن عندك ان تفاريق الخطايا بائكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض العذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس فالمراد منه الجواب عن السؤال الثاني وتقريره من وجهين احدهما ان الذي يقتضي العذاب المخلد هو العقائد الردية فاما الاخلاق الردية فانها توجب العذاب مدة ثم يزول العذاب بعد ذلك وتخلص تلك النفوس الى سعة من رحمة الله تعالى فاذا تأملنا ما وصل اليها من العذاب المنقطع الذي يحصل اولا بالسعادة الابدية الحاصلة ثانيا كانت الغلبة للسعادة وثانيهما انه ليس كل خلق ردى فانه يكون موجبا للعذاب بل الخلق الردى الموجب للعذاب هو الخلق المتمكن في النفس تمكنا بالغا ولاشك ان ذلك ليس بغالب بل نادر قال صاحب الصحاح بتكه اى قطعه فقوله بائكة لعصمة النجاة اى قاطعة لها واما قوله ولاتصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله فالمراد منه ان من اعتقد ان الناجي ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا عن الآثام والاوزار كما يقوله المعتزلة يلزمه ان يكون اهل النجاة يوم القيامة في غاية القلة لكن ليس كذلك بل النفوس الخالية عن العقائد الباطلة من اصحاب السعادة والنفوس التي باشرت الآثام سيخلصون ايضا الى السعادة وحينئذ يكون الغلبة لاهل النجاة *وهم وتنبيه* (ولعلك تقول هلا امكن عن تبرأ القسم الثاني من لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه وكأن النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لايق بالجود على مابينا)* التفسير * هذا سؤال ثان على القاعدة المذكورة في كيفية دخول الشر

في القضاء الالهي وعونه تعالى لم لم يميز الخير الكثير عن ذلك الشر القليل والجواب ان الذي يمكن ان يكون خيرا خالصا هو القسم الاول وذلك قد وجد وبقي في التقسيم قسم آخر وهو الذي لا ينفك عن شر ما البتة ولكن خيره غالب على شره فهذا القسم لو رد عما فيه من الشر كان هذا القسم بل صار عين القسم الاول لكنا قد دللنا على ان هذا القسم الثاني يجب في الحكمة ايجاده ولا يليق بالجود اهماله * وهم وتنبيه * (ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلمه هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذي ان يكون على جهة اخرى من مبتدأ له من خارج فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فتنفع في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عرض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة وجبت التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم لذلك الواحد ولا واجب من مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويؤلم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقايق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في مواضع آخر) * التفسير * قال صاحب الصحاح يقال لا يلتفت لفت فلان اي لا ينظر اليه ثم نقول هذا السؤال ظاهر وهو انه اذا كان الكل بقضاء الله وقدره فلا يكون الانسان فاعلا لشئ من الافعال فكيف يجوز تعذيبه وعقابه واجاب عنه من وجهين احدهما الجواب المستقيم على اصول الفلاسفة وهو ان العقاب من لوازم الاحوال النفسانية التي اكتسبها الشخص في الدنيا فانه لما اكتسب الاعتقادات الباطلة والاخلاق الردية وهذه الاشياء توجب العذاب الشديد عند انقطاع النفس عن البدن لاجرم حصل ذلك العذاب على سبيل الضرورة كالمرض فانه لازم التدبيرات الردية السالفة وثانيهما ان الله تعالى يختار تعذيب المكلف وهذا لا يتأتى الا مع القول بالفاعل المختار والفلاسفة لا يقولون به وهذا هو المراد من قوله واما ان يكون على جهة اخرى من مبتدأ له من خارج فحديث آخر ثم انه ان قرر الجواب بناء على هذا الاصل وقال الوجه في حسنه انه كان يجب ان يكون التخويف موجودا فيما بيننا لانه لولا خوف العقاب لما انزجر الخلق عن القبايح والتصديق مؤكد للتخويف فلهذا الغرض حسن منه تعالى التعذيب لانه وان كان ذلك مضرة لذلك الشخص لكنه منفعة لاكثر الخلق وكما انه يحسن افساد الجزء لاصلاح الكل كما في قطع عضو وابقاء كل البدن سليما فلذلك يحسن تعذيب اشخاص قليلة لسلامة الاكثرين لان نسبة الجزئي الى الكلي كنسبة الجزء الى الكل ولقائل ان يقول هذا الجواب ضعيف من وجهين احدهما ان هذا الجواب مبني على انه لا بد من التخويف لكن كما يقال ان كان القدر فلم العقاب فكذلك يقال ان كان القدر فلم التخويف واذا كان الكلام بالنفي والاثبات في الموضعين واحدا لم يجز جعل احدهما مقدمة في تقرير الآخر وثانيهما وهو ان هذا انما يستقيم لو كان المعذبون اقل من الناجين لكن الهالكين على مذهب المسلمين اكثر من الناجين فان اهل الاسلام اقل من الكفار مع ان الكفار كلهم هالكون فان انكروا ذلك فقد خالفوا قول ائمة الاسلام مع ان غرضه من هذا الجواب ليس الا تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان قوله ان كان القدر فلم العقاب سؤال باطل لان العقاب ايضا من القدر وغير خارج عنه واذا كان كذلك كان طلب علته باطلا ثم قال واما ما يذكرونه من حديث الظلم والعدل الى آخره فالمراد منه القدح في اصول المعتزلة في الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وقد بينا في المنطق ان هذه المقدمات غير اولية بل محتاجة الى البرهان ثم النمط السابع ※ و ※

ولواهب العقل حمداً بلا نهاية * النمط الثامن * في البهجة والسعادة وفيه مسائل * المسئلة الاولى *
(في ان اللذات الباطنة اقوى واشرف من اللذات الحسية) قال المصنف رضي الله عنه اعلم ان الشيخ كأنه ادعى الضرورة في اثبات لذة وراء اللذة الحسية الظاهرة ثم انه في الفصل الاول من هذا النمط بين ان اللذات الخيالية والوهمية اقوى من الحسية الخارجية * وهم وتنبيه * (انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطياً ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسك على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية) * التفسير * الغالب على اوهام الاكثرين ان اللذات القوية هي الحسية ثم منهم من ينكر سائر اللذات اصلاً ومنهم من يعترف بها ولكنه يقول انها ضعيفة جداً بالنسبة الى اللذات الحسية والشيخ ابطل قولهم في هذا الفصل وبين ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الحسية الخارجية من وجوه فالاول ان اقوى اللذات الحسية لذة المطعوم والمنكوح ثم ان الانسان قد يترك الطعام والشراب طلباً للذة العقلية في النرد والشطرنج ولولا ان هذه اللذة اقوى من تلك والا لما ترجحت هذه على تلك الثاني وهو ان الانسان قد يترك المطعوم والمنكوح في حضور من يحتشمه ولولا ان مراعاة الحشمة الذ والا لما ترجحت الثالث وهو ان الانسان ربما احتاج الى طعام او شراب حاجة شديدة ثم انه يؤثر غيره على نفسه فيه ولولا ان لذة الايثار آثر والا لما كان كذلك الرابع وهو ان الانسان اذا كان كبير النفس فانه يقاسي الم الجوع والعطش للمحافظة على ماء الوجه ويستحقر الموت عند مناجزة المبارزين وربما حارب الواحد مع جمع عظيم يقطع بانه لا ينجو منهم وكل ذلك لان لذة الحمد آثر عنده من لذة الحيوة اولانه يتوقع الذكر الجميل بعد الموت كأنه يظن ان ذلك يصل اليه وهو ميت فلاجل الرغبة في ذلك لا يبالي بالموت ويستحقر الحيوة فقد بان من هذه الوجوه ان اللذات الباطنة اقوى من الحسية ولما بين ذلك في الانسان بين انه غير مختص به بل هو حاصل ايضاً في سائر الحيوانات وذكر فيها صورتين فالاولى ان من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع ثم يمسك الصيد على صاحبه وربما حمله اليه والثانية ان الراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما كان جدها في دفع العدو عنه اشد من جدها في دفع العدو عن نفسها فثبت بمجموع ما ذكرنا ان اللذات الباطنة اقوى من اللذات الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقليات واعلم ان هذا الكلام الاخير اقناعي خطابي جداً * تنبيه * (فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون

لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها) * التفسير * لما اثبت فى الفصل المتقدم ان اللذة الباطنة اقوى اثبت فى هذا الفصل ان اللذة العقلية اقوى واحتج عليه بان حال التى للملائكة لاشك انها الذ وابهج مما للبهائم وذلك يقتضى كون اللذة العقلية اقوى واعلم انه لاشك فى ان هذا الوجه اقناعى خطابى جدا * المسئلة الثانية * فى بيان ماهية اللذة خمسة فصول * تنبيه * (ان اللذة هى ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشئ الذى هو عند الشهوة خير مثل المطعم الملائم والملبس الملائم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذى هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذى يختص به وينحوه باستعداده الاول وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراكه من حيث هو كذلك) * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر ماهية اللذة وحقيقتها والمشهور ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافى ثم يفسرون الملائم بما يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافى بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث هو كذلك ولما احتاجوا الى تفسير الملائم والمنافى بهذين التفسيرين لاجرم حذف الشيخ ههنا لفظى الملائم والمنافى وذكر بدلهما تفسيريهما فقال اللذة ادراك لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك وانما قال من حيث هو كذلك لان الشئ ربما كان كمالا وخيرا من وجه دون وجه فادراكه من حيث انه كمال وخير يكون لذة واما ادراكه من الوجه الآخر فلا يكون لذة واعلم انا لما عرفنا اللذة بالكمال والخير والالم بالآفة والشر وجب ان يكون ماهيات هذه الاشياء معلومة اولا اما الخير والشر فلهما تفسيران احدهما ما ذهب الشيخ اليه من ان الخير هو الامر الوجودى والشر هو العدمى فعلى هذا يكون قوله اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر يرجع الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم ولكن ذلك باطل قطعا اما فى اللذة فلانه يلزم من ذلك ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء او تبردها بالثلج لذة لانه حصل هناك ادراك الوجود ولزم فى سماع الاصوات المنكرة وشم الروائح المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية ان يكون كذلك لذات وذلك مما لاخفاء فى فساده اللهم الا ان يقول قائل انا نسمى هذه الاشياء باللذة فانا لا ننازعه فيه اذ لامشاحة فى العبارات ولكن ذلك يكون خروجا عن تعريف الحقيقة التى حاولنا تعريفها فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة متميزة عما عداها من الاحوال النفسانية ونحن لم نحاول الا تعريف تلك الحالة وما يشبهها والعلم الضرورى حاصل بان الامر الحاصل عند الاحتراق ليس من جنسها بل ضدها فهذا فساد ذلك واما فى الالم فلان العدم لا يكون محسوسا وثانيهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه واذا كان كذلك فقولنا اللذة ادراك الخير والالم ادراك الشر معناه ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك الالم وما يكون وسيلة اليه وفساد ذلك ظاهر واذا عرفت ذلك فنقول للشيخ ان فسرت الخير والشر باحد هذين التفسيرين توجه الاعتراض المذكور وان فسرتهما بشئ ثالث فلابد من ذكره لننظر فى انه هل هو جيد ام لا واما الكمال والآفة فالقول فيهما قريب من القول فى الخير والشر والاكثرون فسروا الكمال بانه حصول شئ للشئ من شانه ان يكون له فيقال لهم ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون له اى يمكن اتصافه به لزم ان يكون الجهل والاخلاق الردية كمالات لانها صفات يمكن اتصاف النفس بها وكذلك الاشكال المعوجة والنفوس الردية والتركيبات الفاسدة يلزم ان يكون كلها كمالات لامكان اتصاف تلك الاجسام بهذه الصفات وان كان المراد بذلك شيئا آخر فاذكروه لننظر فيه فقد ظهر ولاح ان التعريف الذى ذكروه اللذة والالم ليس بجيد وايضا وقوله فقوله اللذة ادراك ونيل لكذا فيه بحث آخر وهو ان لفظة النيل لاشك

﴿ انها ﴾

انه ههنا تجوز وتحقيقه الادراك واذا كان الادراك النيل وان كان نزل هذه اللفظة التجوز به اولى والتجوز وفي هذا
الباب ما ذكر الا ماهية اللذة والالم متصورة تصورا اوليا بديهيا بل تصورهما من اجلى التصورات واظهرها واقواها
والمراد من الحدود والرسوم تعريف الخفي بالواضح فاذا كان كذلك كان تعريفهما بين الماهيتين خطأ فاما قوله فقد تختلف
الخير والشر بحسب القياس الى آخره فاعلم انه لما ذكر ان اللذة عبارة عن ادراك الخير بين ان الامر كذلك في اللذات
الشهوانية واللذات الغضبية واللذات العقلية اما الشهوانية فلان الملائم الملمس اللين والمطعم الجيد فلا جرم كان ادراكهما لذة
واما شهوانية الغضب فان الملائم له الغلبة فلا جرم كان ادراكها لذة غضبية واما العقل فلان الملائم له تارة وباعتبار فالحق
اما تارة فبعد الموت واما باعتبار فعند استكمال العقل النظري وتارة وباعتبار فالجميل اما تارة فقبل الموت
واما باعتبار فعند استكمال العقل العملي ثم ذكر بعد ذلك امورا آخر ملائمة للعقل وهي نيل الشكر ووفور
المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة الواحد في بعض هذه
الامور اكثر من رغبة الآخر فيه ثم لما بين ان الحد الذي ذكره للذة حاصل في جميع اقسامها عاد الى
شرح حد اللذة فذكر ان كل خير بالقياس الى شئ ما فهو الكمال الذي يختص به ويحوه ويتوجه اليه بحسب
استعداده الاول واعلم ان هذا مشعر بان الكمال والخير شئ واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر
فوجب حذف احدهما واما قوله وكل لذة فهي تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك
فاعلم ان البحث المعنوي المهم في هذا الموضع ان نقول انا اذا اكلنا وجدنا من انفسنا حالة نسميها باللذة ونميز
بينها وبين ما عداها من الاحوال النفسانية ونعلم ايضا انا حين ما كنا قد ادركنا طعم ذلك الغذاء لكنا
لا ندري ان تلك الحالة المسماة باللذة هل هي نفس ادراكنا لذلك الطعم ام لا بل لا بد من اقامة البرهان على
ان احدهما نفس الآخر او غيره والشيخ ما دار حول هذا المعنى اصلا * وهم وتنبيه * (ولعل ظانا يظن ان
من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يتلذذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره
فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها
على ان المريض والوصب يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية مع فصة غير خفي التدريج لذة عظيمة
* التفسير * الغرض من هذا السؤال ايراد نقض على الحد المذكور للذة ثم ذكر الجواب عنه وتقرير السؤال
ان الصحة والسلامة لا شك انهما من الامور الملائمة ثم انا ندركهما ولا نلتذ بادراكهما فقد وجد الادراك
للملائم مع عدم اللذة والجواب انا لا نسلم انا ندرك ما لنا من الصحة والسلامة لان الكيفيات المحسوسة اذا
استقرت بطل الشعور بها بل متى حصلت الصحة على سبيل التجدد ادركناها لكن تحصل هناك لذة عظيمة فان
المريض يجد عند الرجوع دفعة الى حالته الطبيعية لذة عظيمة * تنبيه * والملذ قد يحصل فيكره كراهية
بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي اشتهاء شايعا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك
الحال اذ ليس يشعر بالحس من حيث هو خير * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر كلام يصلح
ان يكون جوابا عن سؤال شبيه بالسؤال الاول وبيان السؤال وهو ان بعض المرضى قد يكره الحلو
ويتأذى بتناوله ويشتهي الحامض والمر مع ان الحلو ملائم والحامض مناف واجاب عنه بانا لا نسلم ان
الحلو خير بالنسبة الى مزاجه الذي له في تلك الحالة وان الحامض والمر ربما نسبة اليه في ذلك الوقت شر فان اشتهاءه المر
والحامض انما كان لحصول اخلاط رديئة في معدته فالطبيعة تشتهي المر والحامض ليقطع ذلك الخلط
وكذلك القول في الجانب الآخر * تنبيه * ان اردنا ان نستظهر في البيان مع غنى عما نقف عنده اذا
لطف الفهم زدنا فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارقا
امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذ عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا يعاف الطعام اللذيذ
وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الان يكرهه * التفسير *

لما اوردالاسؤلة على الحد الذى ذكره للذة واجاب عنهااذكر فى هذا الفصل انه يمكن ان يذكر رسم اللذة بحيث لا يرد عليه شئ من الاسؤلة وهو ان يقال اللذة ادراك الخير من حيث هو خير بشرط ان لا يكون هناك شاغل ولا مضاد للمدرك وانما شرطنا عدم الشاغل لان الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذيذ وانما شرطنا عدم المضادة لان المريض يعاف الحلو ثم من المعلوم انه متى زال العائق فى هاتين الصورتين عادت اللذة والشهوة وحصل التأذى بفقدان مايكرهه الآن * تنبيه *(وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون القوة المدركة ساقطة كما فى قرب الموت من المرضى اومعوقة كما فى الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة اوزال العائق عظم الالم) * التفسير * لما بين ان الملذ قد يحضر مع انه لا يلتذ به شرع ههنا فى بيان ان المؤلم ايضا قد يحضر ولا يتألم به امالسقوط القوة كالمريض عند قرب الموت فانه ربما لا يحس بالالم العظيم لسقوط القوة المدركة اولحضور العائق كالعضو الخدر فانه لا يتألم من الاحتراق امالو انتعشت القوة وزال العائق حصل الالام العظيمة * المسئلة الثالثة * فى اثبات اللذة العقلية ثلثة فصول * تنبيه * (انه قد يصح ثبات لذة مايقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقا جاز ان لا نجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى مايقينا ولكن اذ لم تقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة كان فى الجواز ان لا يقع عنها باعث لاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثانى حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية) * التفسير * البرهان ماعادل على وجود لذة والم ويكون الجزم حاصلا بذلك لكن لا يحصل الرغبة والرهبة لعدم الذوق والوجدان فان العنين يعلم على سبيل السماع ان فى الجماع لذة ولكن لا يميل اليها وصاحب الحمية اذا لم يجرب الآفات المتولدة من طول الاسقام ربما لم يحترز عن المتناولات الردية فكذلك ههنا لا يلزم من عدم الرغبة فى اللذات العقلية وعدم الرهبة عن الالام العقلية القدح فى وجودهما * تنبيه * (كل مستلذبه فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا يشك فى ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل فى المغضوب عليه وكمال الوهم التكيف بهيئة مايرجوه اوما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر مايمكنه ان ينال منه ببهائه الذى يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ماهو عليه مجرد عن الشوب مبتدأ فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم مابعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل وماسلف هو الكمال الحيوانى والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله وعدد تفاصيل العقل لا يكاد يتناهى والحسية محصورة فى قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول ومايتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين) * التفسير * الغرض من هذا الفصل ذكر مطلوبين هما الامران المقصودان بالذات من هذا النمط المعنون بنمط البهجة والسعادة احدهما اثبات اللذة العقلية وثانيهما بيان انها اشرف واقوى من اللذات الحسية اما المطلوب الاول فالدليل عليه ان النفس بعد المفارقة ان كانت مدركة للاشياء الملائمة لها كانت اللذة حاصلة لها لكن المقدم حق فالتالى حق بيان الشرطية مابينا ان اللذة ليس الا ادراك الملائم وبيان المقدم ان الملائم لها ليس الا ادراك الموجودات كما هى وهذا المعنى حاصل بعد المفارقة لانا بينا فى النمط السابع ان النفس لا يتوقف على البدن لا فى ذاتها ولا فى ادراكاتها لمدركاتها واما المطلوب الثانى فالدليل عليه ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس واذا كان كذلك وجب ان يكون اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية اما بيان الاول فمن وجوه احدها ان الادراكات العقلية خالصة الى الكنه فان الادراك العقلى يتوغل فى كنه الشئ ويميز بين الماهية واجزائها وصفاتها ثم يميز بين الجزء الجنسى والجزء الفصلى

وجنس الجنس وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة ما بلغت ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق ويميز بين ما يكون لازما للماهية بوسط وبين ما لا يكون بوسط فكان الادراك العقلي قد نفذ في ماهية الشيء وتغلغل في اعماقها ووصل الى كل اجزائها واما الحس فانه لا يتناول الا ظاهر المحسوس فثبت ان الادراك العقلي اقوى وثانيها وهو ان الادراكات العقلية غير متناهية وغير مقصورة على نوع معين من الموجودات بخلاف ادراكات الحس واما بيان الثاني فهو ان مدركات الحواس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروايح والحرارة والبرودة ومدركات العقل هو ذات البارى تعالى وصفاته وافعاله ومعلوم انه لا نسبة لاحدهما الى الآخر في الشرف واذا ثبت ان الادراك العقلي اشرف من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس ولا معنى للذة الا الادراك ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية فهذا محصل الكلام في هذين المبحثين ولقائل ان يقول على المطلوب الاول لا نسلم ان النفس بعد المفارقة لو كانت مدركة لما يلائمها لكانت ملتذة قوله اللذة لا معنى لها الا الادراك الملائم قلنا ان امثال هذه المباحث لا يستقيم بالعناية وذلك لانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونميز بينها وبين كثير من الاحوال الوجدانية كالغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة التي فينا قد ادركت ما في المأكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكنا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس ذلك الادراك الا ببرهان وانتم ما ذكرتم على ذلك حجة وبرهانا اصلا بلى لو انكم سميتم هذا الادراك باللذة لكان متى ثبت حصول هذا الادراك للنفس ثبت حصول اللذة لها ولكنه يصير المسألة مسألة لغوية ومعلوم ان ذلك ليس من المباحث العقلية في شيء ثم الذي يحقق هذه المطالب هو ان النفس قبل الموت قد يكون عالمة بهذه المعلومات مع ان الانسان لا يجد تلك اللذات العظيمة ولو كانت الادراكات هي نفس اللذات لاستحال ذلك لا يقال ان النفس قبل الموت مستغرقة في تدبير البدن فصار استغراقها في ذلك مانعا عن الشعور بتلك اللذات لانا نقول انكم تقولون الادراك هو نفس اللذة وعلى هذا لا يستقيم ذلك العذر لان الادراك لما حصل استحال ان يكون هناك ما يمنع عن حصول اللذة والا لكان الشيء مانعا عن حصول الشيء عند حصوله وذلك محال بلى لو قلتم اللذة مغايرة للادراك حاصلة عند حصوله استقام هذا العذر ولكنه ينفتح عند ذلك ابواب كثيرة من الشكوك والشبهات فانا نقول اذا كانت اللذة مغايرة للادراك فلم قلتم انه يلزم من حصول الادراك حصول اللذة ولم لا يجوز ان يقال خصوصية النفس وان كانت لا تأبى عن قبول الادراك لكنها تأبى عن قبول اللذة فلا جل عدم استعدادها لقبول اللذة ما حصلت اللذة وان كان الادراك حاصلا وهذا القدر من الاعتراض على ما احتجوا به في اثبات اللذة العقلية كاف ومن اراد الاستقصاء في تعديد الاحتمالات فعليه بكتاب الملخص ولنرجع الى التفسير اما قوله كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك فالمراد منه ما قرره في الفصل السالف ان اللذة ادراك الكمال فالمستلذ لا بد وان يكون سببا لحصول كمال ما للمدرك واما قوله ثم لا يشك في ان الكمالات الى قوله وعلى هذا حال سائر القوى فالمراد منه اثبات القضية المذكورة بالاستقراء فان المستلذ به في الشهوة سبب لحصول كمال ما للمشتهي وكذا القول في الغضب والوهم وغيرهما واما قوله وكمال الجوهر العاقل الى قوله تمثلا لا يمايز الذات فالمراد منه ان كمال الجوهر العاقل هو ان يصير عالما بهذه المعلومات ثم اشتغل بتعديد تلك المعلومات وليس الحاصل الا ما ذكرناه من ان كمال الجوهر العاقل هو ان يصير عالما بالاشياء واما قوله فهذا هو الكمال الذي به يصير الجوهر العقلي بالفعل وما سلف فهو الكمال الحيواني فالمراد منه ان العلم بالاستكمال للقوة العاقلة واما الامور الثلاثة التي قسمها وهي اللذة الشهوانية والغضبية والوهمية فهي كمالات حيوانية والى ههنا تم الكلام في ذكر الدلالة على اثبات اللذة العقلية لانه لما ثبت ان اللذة هي الادراك وثبت ان الادراك حاصل بعد المفارقة ثبت ان اللذة حاصلة بعد المفارقة واما قوله والادراك العقلي خالص الى الكنه الى قوله فبالاشد والاضعف فالمراد منه ذكر المقدمة التي بها يظهر كون اللذة العقلية اشرف من اللذة الحسية وتلك المقدمة هي ان الادراكات العقلية اشرف من الادراكات الحسية بالوجهين اللذين مر تقريرهما واما قوله ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فالمراد منه ظاهر لكنه مقدمة

خطابية لا برهانية واما قوله فنسبة اللذة العقلية الى آخره فالمراد ظاهر * تنبيه *) لانك اذا كنت فى البدن وفى شواغله وعوائقه ولم تشتق الى الكمال المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه) * التفسير * المراد منه الجواب عن سؤال من يقول لو كانت هذه العلوم منضمة لهذه اللذات وهذه العلوم حاصلة فينا فلم لا نجد هذه اللذات العظيمة ولم لانشتاق الى اكتسابها كاشتياقنا الى اكتساب اللذات الحسية والجواب انا لا نجد اللذات العظيمة وان العائق عن ذلك ظاهر وهو استغراق النفس فى حب البدن واما انا لا نشتاق الى اكتسابها فلانا ما ذقناها فما لم نذق لم يحصل الشوق وللقائل ان يقول هذا العذر لا يستقيم بتقدير ان يكون اللذة نفس الادراك لان الشئ حال حصوله يستحيل ان يوجد ما يمنع من حصوله بل انما يستقيم بتقدير ان تكون اللذة مغايرة للادراك ولكنكم لا تقولون به ولانكم لو اعترفتم بذلك لانفتح عليكم ابواب من الشكوك لا يمكنكم معها اثبات اللذة العقلية على ما قررناه * المسألة الرابعة * فى اثبات اللذة العقلية فصل واحد * تنبيه * (اعلم ان هذه الشواغل التى هى كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها الكنها لكون كالام متمكنة كان عنه شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هى منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية) * التفسير * لما فرغ عن اثبات اللذة العقلية شرع فى اثبات الآلام العقلية وتقرير ذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن اذا تمكنت فيها هيآت ردية منافية لكمالاتها فاذا فارقت البدن احست بالالام الحاصلة بسبب تلك الهيآت الردية وكان ذلك جاريا مجرى عضو تمكن منه سبب الالم الا انه حضر ما يعوقه عن ادراك ذلك الالم بان صار خدرا فاذا زال العائق حصل الالم وكما ان اللذة العقلية فوق اللذة فكذلك الالم العقلى فوق الم النار الجسمانية وللقائل ان يقول لم قلتم ان حصول تلك الهيآت الردية فى النفس سبب لحصول الآلام وما الدليل على ذلك فان هذه المقدمة ليست من الاوليات الغنية عن البرهان * المسألة الخامسة * فى اقسام الشقاوة العقلية فصلان * تنبيه * (ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يبقى بها التعذب) * التفسير * قبل الخوض فى الشرح لا بد من تقديم مقدمة وهى ان الناس بحسب القوة النظرية اما ان يكونوا متصفين بالعقائد الحقة عن الدليل او متصفين بها عن التقليد او متصفين بالعقائد الباطلة او لا يكونوا متصفين بشئ من العقائد اصلا فهذه اربعة اقسام واما بحسب القوة العملية فاما ان يكونوا متصفين بالاخلاق الفاضلة او بالاخلاق الردية او يكون نفوسهم خالية عن القسمين فهذه اقسام ثلثة ولا بد من بيان احكام هذه الاقسام والشيخ ذكر البعض دون البعض لا على الترتيب ونحن نأتى على شرح ما ذكره فنقول مقصوده من هذا الفصل ان الخلل اما ان يكون واقعا فى القوة النظرية او فى القوة العملية فان كان واقعا فى القوة النظرية فهذا يدخل تحته اقسام ثلثة احدها المقلد والثانى الجاهل والثالث الخالى عن العقائد وهذه الاقسام الثلثة مشتركة فى حكم واحد وهو النقصان الذى لا يمكن زواله ولا يصير مجبورا البتة واما ان كان الخلل واقعا فى القوة العملية وذلك لاجل انه حصل فى النفس اخلاق ردية فالعذاب الحاصل بسبب ذلك منقطع وللقائل ان يقول النفس بعد المفارقة اما ان يجوز تغير احوالها او لا يجوز فان جاز فكيف قطعت بان النقصان الحاصل فى النظرية غير مجبور وان لم يجز فكيف قطعت بان العذاب الحاصل بسبب الاخلاق الردية ينقطع وان ادعيت ان احوالها التى لها بحسب القوة النظرية لا تتغير واحوالها بحسب القوة العملية يمكن ان تتغير فلم ذلك وما الدلالة التى دلت على هذا الفرق * تنبيه * (واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بجنبة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء) * التفسير * لما بين فى الفصل المتقدم ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية غير مجبور وان النقصان الحاصل بحسب القوة العملية مجبور بين فى هذا الفصل ان النقصان الحاصل بحسب القوة النظرية على وجهين احدهما النفس الموصوفة ﴿ بالعقائد ﴾

بالعقائد الباطلة وحكم هذا القسم العذاب العظيم لان حصول تلك الاعتقادات في تلك النفوس لا يكون الا بعد اشتياقها الى اكتساب الكمالات العقلية فاشتياق باق بعد المفارقة مع ان الكمال غير حاصل والتمكن من اكتسابه غير حاصل وذلك يوجب وقوعها في العذاب بسبب اشتياقها الى ما لا يتمكنون من تحصيلها ولقائل ان يقول طالب الكمال اذا لم يكن واجدا له على قسمين احدهما ان يكون عالما بعدم وجدانه له والثاني الجاهل بذلك اما الاول فانه يكون في عذاب وعنا والثاني لا يكون في العذاب فان اصحاب المذاهب كلهم يفرحون بمذاهبهم وعقائدهم مع انا نعلم ان اكثرها جهل ولكنهم لما لم يعلموا عدم وجدانهم لها لا جرم ما وقعوا في الحزن والغم بسبب فواتها فاذا ثبت هذا فنقول النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بان تلك الاعتقادات صفة صحيحة اذا فارقت الابدان فهي اما ان يزول عنها اعتقادات عقائدهم حقا او لا يزول فان زال فقد تبدلت تلك الجهالة بالعلم واذا جاز ذلك في هذه الصورة جاز في سائر الصور الباطلة تبدلها بالحق حتى يصير الجاهل عالما سعيدا وحينئذ لا يمكن الجزم بعذاب هذا القسم وان لم يزل لم يحصل لتلك النفوس شعور بانها ما ظفرت بالكمال فلا يكون مشتاقة ولا معذبة على ما قررناه واما القسم الثاني وهو النفوس الخالية عن النقوش الحقة والباطلة فالشيخ زعم انها لا تكون معذبة لانها غير مشتاقة الى تحصيل الكمال ولم يذكر كيفية احوالها في السعادة والشقاوة * المسئلة السادسة * في اقسام السعداء اربعة فصول * تنبيه * (والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها) * التفسير * اراد بالعارفين المستكملين في القوة النظرية وبالمتنزهين المتجردين عن العلائق النفسانية فالنفوس اذا كانت مستجمعة الامرين فاذا تخلصت عن مقارنة البدن وانفكت عن الاشتغال بتدبيره خلصت الى عالم القدس وكملت لذتها وسعادتها على ما مر بيانه فيما قبل * تنبيه * (وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء) * التفسير * البهجة الحاصلة للنفوس السعيدة المتنزهة غير مختصة بما بعد الموت بل هي حاصلة ايضا قبل الموت فان العلماء المحققين الناظرين في الامور الالهية يجدون عند صفاء اذهانهم عما سوى الله واستغراقها في معرفة الله من هذه اللذات ما لا يمكن وصفها ويضيق نطاق النطق عن التعبير عنها * تنبيه * (والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياها لم تقنع لا بتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين) * التفسير * هذا الفصل غني عن الشرح * تنبيه * (واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا) * التفسير * لما تكلم في احوال النفوس الموصوفة بالعلوم والاخلاق الفاضلة اراد ان يتكلم في احوال النفوس الخالية عن العلوم والاخلاق واعلم ان كثيرا من المتقدمين ومنهم الاسكندر ذهبوا الى انها تفنى لكن الدلالة المذكورة

من فناء النفوس بعد موت البدن غير مختصة بنفس دون نفس واما الاكثرون فقد اتفقوا على انها باقية وقد اتفقوا على انه لا يجوز ان تبقى بعد الموت معطلة بل لا بد وان يكون لها ضرب من السعادة لاتفاقهم على انه لا معطل في الطبيعة ثم من الحكماء من زعم ان تلك النفوس تتعلق بضرب من الاجسام السماوية وتتخذها آلات لادراكاتها وتخيلاتها ويحصل لها بسبب ذلك ضرب من السعادة وهذا القول مما يميل اليه الشيخ ومن الناس من زعم انها تتعلق بابدان اخر على سبيل التناسخ والشيخ اشتغل ههنا ببيان ابطال التناسخ والدلالة على ذلك من وجوه الاول وهو ان الدلالة قد دلت على حدوث النفس ودلت على ان العلة الموجدة لها جوهر مفارق ازلي واذا كان كذلك وجب ان يكون حدوثها عن علتها متوقفا على حدوث شرط مخصوص وما ذاك الا حدوث المزاج القابل لتلك النفس واذا كان كذلك كان حدوث المزاج علة لفيضان نفس ناطقة عن العقل الفعال فلو حدث مزاج وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وجب ان يحدث هناك نفس اخرى من الجوهر المفارق فحينئذ يجتمع على ذلك البدن نفسان وانه محال فظهر ان القول بالتناسخ يفضي الى المحال فيكون محالا الثاني هو ان النفس لو صح التناسخ عليها لكان لا يخلو اما ان يقال انها كلما انقطعت عن بدن يجب تعلقها ببدن آخر او يبقى فيما بين البدنين خالية عن التعلق والاول يلزمه محالان احدهما انه متى فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر والثاني انه مهما فارقت النفوس الكثيرة يجب ان توجد ابدان على عدد النفوس والا لتعلق بالبدن الواحد اكثر من نفس واحدة لانا فرضنا استحالة خلوها عن التعلق بالبدن لكن ذلك باطل فانه في فساد العالم كالطوفان وغيرها نعلم ان عدد الهالكين اكثر من عدد الحادثين والقسم الثاني وهو بقاؤهما فيما بين البدنين خالية عن التعلق فهو باطل لانها حينئذ تكون معطلة ولا معطل في الطبيعة واعلم ان هاتين الحجتين ضعيفتان والكلام عليهما مستقصى في الملخص *المسئلة السابعة* في كيفية مراتب الموجودات المجردة في الابتهاج واللذة فصلان *اشارة* (اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء ما واما العشق فشيء آخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره اولم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه القدسيين شوق وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون من حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى ويتلو هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتهما ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة) *التفسير* مراتب الموجودات المجردة خمس فالمرتبة الاولى الوجود المجرد عن العلائق الجسمانية الواجب الوجود لذاته وهو مبتهج بذاته لذاته لان ادراك الكامل من حيث انه كامل يقتضي حب ذلك الكامل وعشقه ولما كان هو تعالى اكمل الموجودات وادراكه لكمال نفسه اقوى الادراكات وجب ان يكون حبه تعالى لذاته كاملا وهذا هو المراد من قول الحكماء انه تعالى عاشق ومعشوق ولقائل ان يقول اتدعون ان حب الشيء للشيء هو نفس ادراكه له او يعترفون

﴿ بكونه ﴾

بكونه مغايراله لكنكم تزعمون ان ادراك الكامل من حيث هو كامل يوجب حب ذلك الكامل فان كان الاول كان الاستدلال بالادراك على الحب استدلالا بالشئ على نفسه وان كان الثانى فنقول ان ادراكه تعالى مخالف لادراك غيره لسائر الكمالات والمختلفات لايجب اشتراكهما فى الاحكام فلم قلتم انه لما كان ادراكنا للاشياء الكاملة يوجب كوننا محبين لها يلزم ان يكون ادراكه تعالى لذاته يوجب كونه تعالى محبا لذاته فهذا ما فى هذه المسئلة ثم قالوا وكما انه سبحانه مبتهج بذاته فكل من عرفه لابد وان يكون مبتهجا به لكن كل من كان ادراكه اتم كمالا كان ابتهاجه به اشد فلا جرم كان ابتهاج الملائكة به على قدر مراتبهم فى العلم به تعالى وكذا القول فى النفوس البشرية المرتبة الثانية مرتبة العقول المجردة وهى مبتهجة بالبارى تعالى وبانفسهم ايضا لما فيها من الكمالات الحاضرة المرتبة الثالثة النفوس البشرية المستغرقة فى محبة الله على ماسيأتى تفصيل درجاتها فى المعرفة فى النمط التاسع المرتبة الرابعة النفوس البشرية المترددة بين جهتى الربوبية والسعادة المرتبة الخامسة النفوس المستغرقة فى محبة العلائق الجسمانية واعلم انه فرق بين العشق والشوق والعشق هو الابتهاج بتصور موجود كامل من حيث هو كامل واما الشوق فلا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من تخيل معشوقه فذلك المعشوق حاضر عند الخيال لكنه غائب عن الحس فلاجل الحضور عند الخيال يحصل نوع لذة وطلب ولاجل الغيبة عن الحس يحصل نوع الم فيحصل هذه اللذات والآلام متعاقبة ممتزجة واللذة اذا حصلت عقيب الالم كان الشعور بها اتم والابتهاج بها اشد واذ عرفت هذا فالشوق على واجب الوجود وعلى العقول المفارقة محال بل هو من خواص النفوس البشرية * تنبيه * (فاذا نظرت فى الامور وتأملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا اوطبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا اواراديا اليه اذا مافارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هو به عناية فهذه جملة وستجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلات) * التفسير * اعلم ان لكل موجود كمالا ولذلك الموجود عشقا على ذلك الكمال وشوقا اليه عند فواته فان لكل نوع صورة نوعية مقومة لماهيته وتلك الصورة يقتضى حصول الكمالات اللائقة بذلك النوع فهذا هو المعنى بالشوق وهذا بحث خطابى والشيخ فيه رسالة مفردة من ارادها طالعها فلا فائدة فى اطنابنا فيه

* النمط التاسع * * فى مقامات العارفين *

قال المصنف رضى الله تعالى عنه هذا الباب اجل مافى هذا الكتاب فانه رتب علوم الصوفيه ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولالحقه من بعده وهو مرتب على ثلثة اقسام فالاول فى كليات هذا الباب والثانى فى كيفية درجات العارفين وترقيهم فيها والثالث فى شرح احوالهم القسم الاول فى الكليات هذا الباب خمس مسائل * المسئلة الاولى * فى بيان فضيلة العارفين على الاجمال فصل واحد * تنبيه * (ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم فى حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت) * التفسير * الجلباب الملحفة نضا فلان ثوبه اذا خلعه وقد عرفت ان الغرض من هذا الفصل بيان اجمالى لشرف مرتبة العارفين وعلو درجتهم فى الحيوة الدنيا فضلا عن الآخرة فقال ان لهم مقامات ودرجات هم مختصون بها دون غيرهم فى الحيوة الدنيا فكأنهم عند كونهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى ان نفوسهم لقوتها وكمالاتها صارت كالمجردة المفارقة الذاهبة الى عالم القدس عن ابدانها حال كونها بدنية ثم قال ولهم امور خفية فيهم فالمراد به السعادات المتعلقة باحوالهم النفسانية وامور ظاهرة عنهم وهى الآثار الصادرة عن تلك الكمالات النفسانية من المعجزات والكرامات

وهذه الامور يستنكرها من ينكرها ويستعظمها من يعرفها ونحن نقصها عليك اى نحن نذكر تلك الاحوال في هذا الباب فاذا قرع سمعك فيما تقرعه الى آخره فاعلم ان قصة سلامان وابسال ليست من الامور العقلية التى تمكن العقل وحده من الاهتداء اليها والوصول الى معرفتها بل هى كالاحاجى فان المذكور فيه صفات يكون مجموعها مختصا بشئ وحده الا ان اختصاصها بذلك الواحد بعيد عن الفهم فلا جرم يكون العقل متمكنا من الاستدلال بتلك الصفات على ذلك الشئ وان كان ذلك صعبا وايضا فليست هذه القصة من الوقايع المشهورة المعلومة ليستنبط من ظاهر تلك القصة مراد الشيخ منهما بل هما لفظان وضعهما الشيخ من عند نفسه لبعض الامور ولما كان كذلك استحال استقلال العقل المجرد بالوقوف عليه الا يرى ان من وضع لفظى السواد والبياض مثلا للسماء والارض استحال الوقوف على غرض المتكلم بذلك الاصطلاح الا بعد ان يكشف المتكلم عن غرضه منه فظهر مما قلنا ان قول الشيخ ثم حل الرمز ان اطقت ظاهره انه يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب ثم اجود ماقيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك والذى قيل ان آدم لما تناول البر اخرج من الجنة فالمراد منه ان النفس الناطقة لما التفت الى القوى الشهوانية انحطت من درجاتها العقلية وصارت محرومة عن السعادات النفسانية الا ان تفديم فهذا التفسير مناسب ثم الله اعلم بغرضه من هاتين اللفظتين وبالجملة فهذا مما لا يتعلق به شئ من الاغراض العملية * المسئلة الثانية * فى بيان ماهية الزهد والعابد والعارف فصل واحد * تنبيه * (المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض) * التفسير * للسعداء احوال ثلثة فاولها الرجوع عما سوى الله وهو الزهد واوسطها الذهاب الى الله وهو العبادة وآخرها الوصول الى الله وهو المعرفة هذا هو التحقيق وبين عند ذلك ان المراتب لا تزداد على هذه الثلثة واما فى العرف فالزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد هو المواظب على العبادات من القيام والصيام والعارف هو المستغرق فى محبة الله ومعرفته * المسئلة الثالثة * فى غرض العارف من الزهد والعبادة فصل واحد * تنبيه * (الزهد عند غير العارف معاملة ما كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل فى الدنيا لاجرة يأخذها فى الآخرة هى الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير مسلمة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع وتصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا فى سلك القدس) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان غرض غير العارف من الزهد والعبادة وبيان غرض غير العارف منهما اما الزهد فطلوب غير العارف منه ان يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة ومطلوب العارف منه هو ان التفات القلب الى ما سوى الله يمنعه عن الاستغراق فى محبة الله فالعارف يحاول قطع الالتفات الى ما سوى الله دفعا للمانع فان العاقل اذا سنح له مطلوبان احدهما اشرف من الآخر وكان كل واحد منهما مانعا عن الآخر اختار لامحالة ترجيح الاشرف على الخسيس فالاشتغال بالله عز وجل وبما سواه متضادان والاشتغال به اشرف وابقى فكان بالرعاية اولى فقوله الزهد عند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق معناه ان الغرض من الزهد ان لا يبقى قلبه مشغولا بما سوى الله واما قوله وتكبر على كل شئ غير الحق فمعناه الاشارة الى درجة اعلى من الاولى وهى صيرورة العبد متكبرا على ما سوى الله مستحقرا له لا من حيث انه من مخلوقات الله فانه محض الشر الهلاك بل من حيث انه هو واما العبادة فغرض غير العارف منها اخذ الاجرة فى الدار الآخرة وغرض العارف منها ان يصير القوى الجسمانية

مرتاضة مناسبة للامر الذى هو مطلوب النفس وهو الاستغراق فى ذات الله تعالى حتى اذا صارت مطيعة للنفس مسخرة لها فحينئذ لاتكون مانعة لها عن افعالها ولامانعة اياها عن التوجه الى مطلوباتها والحاصل ان الزاهد والعابد يشتركان فى ان مطلوبهما من الزهد والعبادة تحصيل اللذات فى الآخرة لكن الزاهد يطلبها بترك اللذات فى الدنيا والعابد يطلبها بفعل المشاق وتحملها والاول يسمى متابعة والثانى يسمى اجارة * المسئلة الرابعة * فى انه لابد من وجود النبى فصل واحد * تنبيه * (لمالم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الابمشاركة آخر من بنى جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لوتولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان ممايتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسئ جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازى والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود فكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا الاجر الجزيل فى الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة ثم النعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم فاستقم) * التفسير * لما شرح ماهية الزاهد والعابد والعارف اولا ثم بين غرض العارف وغيره من الزهد والعبادة حاول فى هذا الفصل اقامة الدلالة على وجود العارف وهى الدلالة التى تحتج الفلاسفة بها على انه لابد من وجود النبى لانه لما كان اجل البشر العارفين وكان النبى اجل العارفين وسيدهم لاجرم كانت الدلالة الدالة على وجود النبى عليه السلام دالة على وجود العارف واما تقرير تلك الدلالة فهو ان الانسان لايكمل معيشته الا عند اجتماع اشخاص كثيرة منه فى موضع واحد ولن يكمل امر ذلك الاجتماع الا عند شريعة ضابطة ولن يكمل الشريعة الضابطة الا عند وجود شارع ضابط وذلك الشارع لابد وان يكون مخصوصا بآيات تدل على كون ذلك الشارع آتيا بتلك الشرائع من عند الله تعالى ثم لابد وان يكون شريعته مشتملة على فنون العبادات فهذه مقدمات خمس اما الاولى وهى ان الانسان لايكمل معيشته الا عند الاجتماع فالامر فيه ظاهر لان غذاء الانسان وملبسه ومسكنه صناعى لاطبيعى والشخص الواحد لايمكنه القيام باصلاح تلك الامور الكثيرة بل لابد من جمع عظيم حتى ان هذا يزرع لذلك وذلك يهيئ الات الزراعة لهذا الاول وعلى هذا الطريق فقس سائر الاحوال ولهذا قيل الانسان مدنى بالطبع واما الثانية وهى ان الاجتماع لايكمل الا عند شريعة ضابطة فلان كل احد يريد تحصيل جميع الخيرات والسعادات لنفسه وذلك لان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضى فواتها عن الآخر وذلك يقتضى وقوع العداوة فى قلب ذلك الآخر فظاهر ان الاجتماع سبب لظهور الخصومات والمنازعات فلولا شريعة ضابطة والا لأدى الامر الى اثارة الفتن العظيمة واما الثالثة وهى انه لابد من شارع فالامر فيها ظاهر فانه لولا وجود شخص يبين الشريعة الناظمة لمصالح العالم والا لما حصلت تلك الشريعة واما الرابعة وهو وجوب اختصاص ذلك الشارع بما يدل على كونه آتيا بتلك الشرائع من عند الله فظاهر ايضا والا لم يكن قبول قوله اولى من قبول قول غيره ولما كان العلم بكون المعجزات دالة على تصديق الله اياه لايحصل الا بعد العلم بوجود اله مثيب معاقب وجب تحصيل العلم بهذه الاشياء ولان عمدة امر الشارع فى ضبط مصالح العالم لما كان هو الترغيب فى الثواب والترهيب عن العقاب وجب العلم اولا بالاله المثيب المعاقب واما الخامسة وهى وجوب اشتمال تلك الشريعة على العبادات لانه لما كان العلم بالاله ضروريا فى حصول مصلحة العالم فلابد من شئ يذكرهم تلك المعبود وما ذاك الا العبادات البدنية فانها لامحالة يذكر المعبود فلاجرم وجب فى الحكمة ايجاب العبادات ثم يجب استحفاظ ذلك التذكير بالتكرير فانه اذا وجب الصلوة فى اليوم والليلة خمس مرات حصل لامحالة للمصلى بذكر المعبود خمس مرات وذلك التكرير سبب الاستحكام التذكير وبهذا الطريق تستمر الشريعة الداعية الى العدل الذى هو سبب بقاء

حيوة النوع الانسانى فهذه فائدة هذه العبادات فى الدنيا واما منافعهما فى الآخرة فالثواب الجزيل واما فائدة .....رين المولين وجوههم شطر الحضرة القدسية والعتبة الالهية فهى التى ذكرنا فى الفصل السالف ولماقرر الشيخ هذه المعانى قال فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة ثم الى النعمة فالمراد من الحكمة مافى هذه العبادات من بقاء نظام العالم والمراد من الرحمة والنعمة مافيها من الاجر الجزيل فى الآخرة ومتى وقفت على هذه الحكمة البالغة عرفت كمال عناية الله تعالى بالمخلوقات ونهاية حكمته فحينئذ يتجلى لك من افق الجناب الالهى مايبهرك عجبا به واماقوله ثم اقم واستقم فمعناه انك لماعرفت الفائدة فى هذه الشرايع عرفت انه لابدلك من ان تقيم غيرك عليها وان تكون مستقيما فيها والقائل ان يقول ما المعنى بقولكم لما احتاج اهل العالم الى الشارع وجب وجوده ان عنيتم به كونه موجودا واجبالذاته فهو ظاهر الفساد وان عنيتم به انه يجب على الله تكوينه وايجاده كما يقوله المعتزلة ان العوض واجب على الله تعالى اى لولم يفعله لاستحق الذم فذلك ممالايقول به الفلاسفة اصلا وان عنيتم به ان وجود النبى لماكان سببا لنظام هذا العالم وثبت انه تعالى مبدأ لكل كمال وخير وجب ان يكون تعالى علة لهذا الشخص فهذا باطل ايضا لانانقول ليس كل ماكان اصلح لهذا العالم وجب حصوله فى هذا العالم فان اهل العالم لوكانوا مجبولين على الخيرات والفضائل لكان اصلح من ان يكونوا على ماهم عليه الآن مع ان ذلك لم يوجد فاذا كان كذلك جاز ان يقال وجود النبى اصلح من عدمه مع انه لم يوجد اصلا وان عنى به معنى آخر رابعا فلابدمن بيانه حتى يمكننا النظر فى صحته وفساده واما قوله لابد من اختصاص الشارع بمعجزات تدل على انه جاء بتلك الشرايع من عندالله فهذا ايضا غيرلايق باصول الفلاسفة لان الشيخ بين فى النمط العاشر ان السبب فى تمكين الرسول من المعجزات اختصاص نفسه بقوة لاجلها يتمكن من تلك المعجزات و يسلم ان تلك القوة قدتحصل لنفس الساحر الخبيث والفرق بين الرسول الصادق والساحر الخبيث ليس الابان الرسول يدعوالى الخيرات والساحر يدعوالى الشرور والفرق بين الخير والشر معلوم بمجرد العقل واذا كان كذلك كان العقل مستقلا بالفرق بين النبى وغيره من غيرحاجة الى هذه المعجزات وايضافلان المعجزات انما تدل على الصدق لانها قائمة مقام تصديق الله اياه وهذا مبنى على انه تعالى عالم بالجزئيات وفاعل بالاختيار والقوم ينكرونه فكيف يستقيم لهم هذا الكلام وكذا القول فى زجر الخلق عن المعاصى لايستقيم على قولهم لان حاصل القول عندهم فى عقاب العاصى ان النفوس التى اشتد ميلها الى الدنيا وعلائقها اذا فارقت ابدانها اشتاقت اليها مع انه لايصل اليها فتقع فى العذاب فاما لوقدرنا ان انسانا قتل اشخاصا واغار على اموالهم ثم نسى ذلك وغفل عنه ومات على هذه الحالة وجب ان لايعذب بسبب ذلك لان العذاب بسبب الشوق وقدفرضنا نفسه خالية عن الشوق فعلمنا ان ذلك لايستقيم على اصول الفلاسفة واعلم ان السبب فى وقوع امثال هذه الكلمات فى السنة الفلاسفة انهم كرهوا التصريح بمخض مذهبهم ومحصل معتقدهم فارادوا التشبه بالمسلمين فى اطلاق هذه الالفاظ والمحقق لايخفى عليه ان شيئا منها لايستقيم على اصولهم * المسئلة الخامسة * فى ان العارف يريدالله لله تعالى لالشىء غيره * اشارة * (العارف يريد الحق الاول لالشىء غيره ولايؤثر شيئا على عرفانه و تعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لالرغبة اورهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه اوالمرهوب عنه هوالداعى وفيه المطلوب ويكون الحق ليس هوالغاية بل الواسطة الى شىء غيره هوالغاية وهو المطلوب دونه) لماذكر مافى العبادات من المنافع شرع ههنا فى بيان ان العارف لماذا يريدالله تعالى ولماذا يعبده فزعم اولا انه يريدالله لله لالغرض سواه ومن الناس من احال القول بذلك فزعم ان الارادة صفة لاتتعلق الابالممكنات لانها صفة تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الآخر وذلك لايعقل الافى الممكنات فاذاقلنا العارف يريدالله فمعناه ان العارف يريدمعرفته ومحبته والالتذاذ بالنظر الى وجهه الكريم وثوابه اوالخلاص عن عقابه فيكون المراد بالحقيقة هذه الاشياء لاذات الله تعالى وايضا فالشيخ برهن فى اول النمط السادس ان كل مريد فلابد وان يكون حصوله اولى لذلك المريد من عدمه ويكون المطلوب بالقصد الاول حصول تلك (الاولوية)

الاولوية وهي على هذا الاصل ان كل من فعل الفعل بالارادة فهو مستكمل واذا كان كذلك فكل من اراد الله تعالى لم يكن المراد الاول هناك ذات الله بل الاستكمال العائد منه الى المريد فلا يكون المراد الاول الا ذلك الاستكمال واما المتألهون من الفلاسفة والصوفية فقد اتفقوا على ان الانسان يصح ان يريد الله تعالى لا لشئ سواه واحتجوا عليه بان الكمال محبوب لذاته وكلما كان الاطلاع على كمال المعلوم اتم كان حبه اشد وكلما كان الحب اشد كان الاستغراق به اشد والانقطاع عما سواه اتم وربما انتهى الامر في ذلك الى ان يصير الانسان غافلا عن نفسه وعن حبه لذلك المحبوب بل كأنه لا يبقى له شعور الا بالمحبوب فقط والعشق الشديد في الشاهد مما يبين صدق هذه القضايا واذا كان كذلك ففي تلك الحالة حب استكماله بالله تعالى غير حاصل لان حب الشئ مشروط بالشعور به فاذا كان هو في هذه الحالة غافلا عن كل ما سوى الله تعالى استحال ان يكون محبا لشئ سوى الله تعالى واما حب الله تعالى فهو حاصل لان الشعور التام بكمال الله تعالى حاصل في هذه الحالة مع ان هذا الشعور يوجب الحب فظهر بما قررنا ان حب الله تعالى قد ينفك عن كل ما عداه واما الذي احتج به المنكرون من ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بالحصة العائدة الى النفس فذلك هو المصادرة على المطلوب الاول فان عندنا العارف قد يريد الله تعالى لا لشئ سواه فالقول بانه لا يريد الا الممكن ادعاء لعين المطلوب وانه باطل فهذا تلخيص الكلام في قوله العارف يريد الحق الاول لا لشئ غيره واما قوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه فاعلم انه يحتمل وجهين فانا ان قلنا الحق الاول يستحيل ان يكون مرادا لذاته كان هذا الكلام تأويلا لما قبله اي معنى ما قلنا ان العارف يريد الحق الاول هو انه يريد معرفته وان قلنا بصحة ذلك كانت هذه القضية بيانا لقوم آخرين وتصير كأنه قال العارفون يريدون الله تعالى الله فقط وهم الذين وصلوا الى الكمال الاقصى ثم يليهم قوم آخرون وهم الذين يطلبون معرفة الله تعالى ولا يؤثرون شيئا على تلك المعرفة واما قوله وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه فاعلم انه لما تكلم في ارادة العارفين تكلم في تعبدهم واعلم انهم في ذلك على ثلث طبقات فالطبقة الاولى في الكمال والشرف الذين يعبدونه لذاته لا لشئ آخر والطبقة الثانية وهي التي تلي الاولى في الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه مستحقا للعبادة والطبقة الثالثة وهي آخر درجات المحققين الذين يعبدونه ليستكمل نفوسهم بالانتساب الى عبادته وانما تأخرت هذه الطبقة عما قبلها لان المطلوب لهؤلاء انتسابهم اليه وذلك الانتساب صفتهم فالمطلوب الاول لهم صفة من صفاتهم واما الاولان فمطلوب احدهم ذاته تعالى ومطلوب الآخر صفة من صفاته وشتان ما بين الدرجتين ولقد روي في الاخبار انه عليه السلام لما عرج به ووصل الى ما وصل اليه من المقامات السنية والدرجات الرفيعة اوحى الله تعالى اليه وقال بم اشرفك فقال عليه السلام ارب ان تشرفني بان تنسبني الى نفسك فنزل سبحان الذي اسرى بعبده ليلا واما قوله لا لرغبة اورهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب فالمراد منه ان الغرض من العبادة لو كان هو الوصول الى الثواب او الهرب من العقاب لكان المقصود بل المعبود بالذات هو الثواب والعقاب ويكون كون الله تعالى معبودا خلاف الغرض لا بالذات بل بالعرض قوله لا لرغبة اورهبة لابد من تقييده بالرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب والا فحصول النسبة اليه غرض فكيف يقال مع ذلك انه لا غرض له الى ذلك الفعل *اشارة* (المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي

ومشرب هنى ومنكح بهى واذا بعثرعنه فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه الا الى لذات قبقبة وذبذبة والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار فدعرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده) * التفسير * المخدج الناقص ومنه حديث على رضى الله تعالى عنه فى ذى اليد مخدج اليد اى ناقص اليد الاوزار عن الشئ العدول عنه اشلق الرجل اظفاره فى الشئ اى انشبها فيه حوله الله الشئ اى اعطاه وملكه طمح بصره الى الشئ ارتفع وكل مرتفع طامح القبقب البطن الذبذب الذكر شجون الاودية طرفها واما المعانى فظاهرة غنية عن التفسير

* القسم الثانى * فى الرياضة وفى كيفيتها احد عشر فصلا * اشارة * (اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى او الساكن النفس الى العقد الايمانى من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد) * التفسير * اعتلقه اى احبه ثم نقول اذا حصل الاعتقاد فى ان السعادة بالاعراض عما سوى الله والاقبال على الله سواء حصل هذا الاعتقاد بالبرهان او بالتقليد اقتضى ذلك الاعتقاد ارادة الاعراض عما سوى الله والتوجه الى الله فما دام الشخص كذلك يسمى مريدا والتحقيق فى هذا الباب ان طالبى هذه الطريقة على اربعة اقسام احدها الذين مارسوا العلوم الالهية واجتهدوا فى طلبها والوصول الى دقائقها بالانظار الدقيقة والافكار العميقة فحصل لهم شوق شديد وانجذاب تام الى الجانب الاعلى فحملهم حب الاستكمال فى ذلك على الرياضة وثانيها النفوس التى مالت باصل فطرتها وغريزة جوهرها الى ذلك الجانب من غير ان يتعلموا علما او مارسوا بحثا ونظرا حتى انهم فى حال سذاجتهم متى سنح لهم انقطاع قليل عن المحسوسات اما فى سماع او فكر قليل استولى الوجد عليهم واشتد الحزن فيهم وغشيهم من الاحوال النفسانية والسوانح القدسية ما يذهلهم عن الجسمانيات وعلائقها وثالثها النفوس الموصوفة بالوصفين جميعا اعنى ان يكون باصل فطرتها جبلت على الحنين الى جناب العزة ثم استكمل ذلك الشوق بالارتياض بالمعالم الالهية والمباحث الحقيقية ورابعها النفوس الخالية عن الوصفين ثم انها لكثرة سماعها كمال هذه الطريقة وان قصارى السعادة البشرية وملاك البهجة الانسانية مرتبط بها سامالت اليها واعتقدت فيها فهذه اقسام اربعة لطالبى هذه الطريقة لا مزيد عليها والرياضة اللائقة بكل واحد منها غير اللائقة بالاخرى ونحن نشير الى معاقد قواعدها لكن بعد تقديم مقدمتين فالمقدمة الاولى ان النفحات الالهية دائمة مستمرة وان كل من يوصل اليها وصل اليها على ما قال سبحانه والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا المقدمة الثانية انا بينا فى سائر كتبنا انه ما قامت دلالة البتة على اتحاد النفوس البشرية فى النوع بل الظن الغالب انها قد تكون مختلفة واذا كان كذلك فربما كان بعض النفوس مستعدا استعدادا شديدا لهذا المطلب وربما لم يكن مستعدا لها البتة وبين الطرفين طرفى الكمال والعدم اوساط مختلفة بالقوة والضعف واذا عرفت ذلك فنقول اما القسمان الاولان اعنى التى حصل الشوق لها بالعلم دون الفطرة والتى حصل الشوق لها بالفطرة دون العلم فلكل واحد منهما ماليس للآخر فلاجرم يخالف كل واحد منهما الآخر فى الكسب والمكتسب اما الكسب فلان صاحب العلم الاولى له فى الاكثر الحركة والانقطاع عن الخلق لان الحاجة الى الغير لاجل ان يكون له من يهديه وعن الضلالات يقيه ولا مرشد فوق العلم واما صاحب الفطرة اذا لم يكن عالما احتاج لا محالة الى المعلم والمرشد لئلا ينحرف عن سواء السبيل ولا يقع فى المتالف والمعاطب واما المكتسب فلان صاحب العلم اذا اشتغل بالرياضة كانت مشاهداته ومكاشفاته اكثر كمية واقل كيفية من صاحب الفطرة اما انها اكثر كمية فلان قوته النظرية تعينه عليه واما انها اقل كيفية فلان القوة النفسانية يتوزع على تلك الكثرة وكلما كانت الكثرة اكثر كان توزع القوة الى اقسامها اكثر فكان كل واحد منها اضعف لما عرفت ان الجزء الاكثر من القوة اقوى واذا وقفت على ذلك علمت ان الامر فى جانب الفطرة بالضد من ذلك (واما)

واما القسم الثالث وهو النفس المستجمعة للقوة الفطرية والمعارف الاكتسابية فهى النفس الشريفة الكاملة القدسية التى يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار وهذه الاقسام الثلثة مشتركة فى ان رياضاتها القلبية يجب ان يكون زائدة فى الكم والكيف على رياضاتها البدنية لان المقصود من الرياضات البدنية حصول الرياضات القلبية واذا حصل المقصود كان الاشتغال بالوسيلة عبثا بل ربما كان عايقا لكن لابد من المحافظة على وظائف الفرائض لئلا يعود النفس الكسل فيصير عدم الرياضة البدنية سببا لزوال الرياضة القلبية واما القسم الرابع وهو النفس الخالية من الصفتين معا فهذه النفس لاينبغى ان يشتغل اولا الابتهذيب الظاهر من الاعمال التى يشتمل على شرحها كتب الاخلاق حتى اذا مرنت ولانت واستيقظت من سنة الغفلة ورقدة الجهالة استعدت للنفحات الالهية والبوارق الربانية فاذا ذاقت تلك اللذة انجذبت اليها واقبلت بالكلية عليها

اشارة(ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة متوجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية مادون الحق عن متن الايثار والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسى منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلى والثالث تلطيف السر للتنبيه والاول يعين عليه الزهد الحقيقى والثانى يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذى يأمر به شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة) * التفسير * الامور المحتاج اليها ليكون الرياضة نافعة منها امور غير مكتسبة ومنها امور مكتسبة والاول امور اولها ان يكون نفسه مستعدة لهذا الحديث ملائمة له اذ لو لم يكن كذلك ما نجعت فيه الرياضة اصلا لان تأثير الرياضة ليس الا فى ازالة العوائق ورفع الحجب والاستار وزوال العائق لايكفى فى حصول المطلوب بل لابد معه من القابل المستعد فاذا لم يكن النفس مستعدة لم يفد الرياضة سعادة اصلا لكنها يفيد السلامة لان العلائق بدنية متى قلت وضعفت لم يتعذب النفس بعد المفارقة شوقا منها الى البدن وثانيها ان المريد اذا لم يكن عالما فلابد له من شيخ محقق يحقق سالك اما المحقق فلانه لو كان من المزورين الذين اتخذوا دينهم هزوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا حتى باعوا اديانهم بثمن بخس دراهم معدودة وانفاس محدودة كانوا من الضالين المضلين واذا كان الاصل كذلك فالفرع اولى ان يكون اعوج وكيف استوى الظل والعود اعوج واما المحق فلانه لوكان صادقا فى الطلب ولكنه زاغ عن الجادة وانحرف عنها كما يقع لبعض اصحاب الرياضة من توهم الحلول والاتحاد كان فساد حال المقتدى به اتم واما السالك فلان الوصول تارة بالجذبة على ما قال عليه السلام جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين واخرى بالسلوك والاول لايصح ان يقتدى به لانه مثل من وجد كرا فصار غنيا فانه وان كان ذا مال لكنه غير عالم بكيفية اكتساب المال فلا ينتفع به التلميذ الطالب لتعلم كيفية الاكتساب واما الثانى فهو الذى يصلح لتربية المريد لان من سلك الطريق وعرف مراحلها ومنازلها واطلع على متالفها ومعاطبها امكنه ارشاد الغير الى سواء السبيل والاخبار عن كيفية تلك الاحوال على التفصيل الثالث ان لايتفق له من الرفقاء والخلطاء والاحوال البدنية والنفسانية الاما ينفره عن الدنيا ويرغبه فى الآخرة واما الامور المكتسبة فهى اما بدنية واما نفسانية اما البدنية فالقول الضابط فيه على سبيل الاجمال قوله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى واما على سبيل التفصيل فهو ان المريد لابد له من ترك الفضول واصلاح الضروريات اما الفضول فهو الاستكثار من المشتهيات سواء كان المشتهى مالا اوجاها اوصيتا اواستعلاء على الغير اواستكثارا من العلوم الالهى لاتكون مقربة الى الله تعالى وهذا مقام صعب لان تلك اللذات حاضرة واللذة العقلية غائبة وايضا فهذه اللذات مألوفة واللذة العقلية غيرمألوفة والانفطام عن اللذة الحاضرة المألوفة رغبة فى الغائبة غيرالمألوفة

لا شك انه شديد جدا واما الضروريات فهى المحسوسات واولها المذوقات والاستقراء دل على ان البطنة يذهب الفطنة و تزيل الرقة وتورث القسوة والقياس دل عليه ايضا لان كثرة المراد له سبب لحصول الملكات فاشتغال النفس بتدبير الغذاء من الخارج والداخل شغل شاغل وامر عائق لها عن الاتصال الى الجانب الآخر واما الجوع الشديد فهو يورث ضعف الاعضاء الرئيسة واختلالها وذلك يوجب تشويش النفس واضطراب الفكر واختلال العقل وكل ذلك مانع عن المقصود فاذا لابد من اصلاح امر الغذا وذلك بان يكون قليل الكمية كثير الكيفية اما قليل الكمية فلئلا يمنعها باشتغالها بالهضم عن التوجه الى القبلة الاصلية واما كثير الكيفية فليتدارك بقوتها الخلل الحاصل من قلة كميتها ويجب ان يكون امداده للاعضاء الرئيسة شديدا جدا فانه مادامت هذه الاعضاء باقية على كمال حالها لم يظهر كثير خلل من ضعف سائر الاعضاء وثانيها المبصرات واعلم ان الالوان على قسمين مشرقة كالحمرة الناصعة والخضرة والصفرة الفاقعة والبياض اليقق ومظلمة كالسواد والكحلية والعودية وغيرها والنظر الى الالوان المشرقة يمد الروح ويفرح القلب وينبسط النفس لما ان النور محبوب الروح ومعشوقه والنظر الى الوان المظلمة يكدر الروح ويغم القلب ولذلك يجب ان يكون مسكن المريد وملبسه ملونا بالالوان المناسبة لتقوية الروح ليكون النظر اليها متداركا لما حصل من الخلل بسبب شدة الرياضة ثم ان تلك الالوان المشرقة لا ينبغى ان يكون نقوشا دقيقة مختلطة لان النفس يشتغل بتأملها فيزيدها كلالا ولذلك منع الاطباء من نظر المترسمين الى النقوش ولمثل هذه العلة كلما كان اللون اقرب الى البساطة والصفا كان اولى وهو البياض اليقق ولذلك كان احب الثياب الى رسول الله صلى الله عليه السلام واعلم ان الاجسام المبصرة على قسمين منها ما النظر اليه تشوق صاحبه الى معرفة الله مع الامان من توارث الشهوة ومنها ما النظر اليه يفيد معرفة الله تعالى لكن لا مع الامان من الشهوة اما الاول فكالنظر الى السماء والارض والجبال والبحار والمعادن فان الانسان اذا تأمل فيها واعتبر دقايق حكمة الله تعالى فى تركيبها خاض فى بحر من المعرفة لا ساحل له ويكون هو فى هذه الحالة آمنا من توارث الشهوة وغوائل النفس الامارة واما الثانى فكالنظر الى المراكب والمواكب والدور والقصور والولدان والغلمان فان النظر اليها يفيد معرفة حكمة الله تعالى لكن لا مع الامان عن غوائل النفس بل الاكثر توارث الشهوة وانتعاش الطبيعة عند مشاهدتها وحدوث الميل اليها والرغبة فى تحصيلها ويصير ذلك قاطعا للمريد عن المطلوب ولهذا السر قال الله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت فان الاعتبار حاصل بالنظر الى هذه الاشياء مع الامن عن غوائل الشهوة وايضا فالاستقراء دل على ان النظر الى السموات والارضين وما فيهما والمكث فى قلل الجبال والمواضع الخالية تورث الرقة والتفكر فى امر المعاد والنظر الى القسم الثانى يورث حب الدنيا والميل اليها ولذلك قال عليه السلام لعائشة رضى الله عنها اياك ومجالسة الاغنياء واما المسموعات فهى اما الالحان المناسبة اوغيرها والاول هو السماع والاستقراء دل على انه كلما كان القلب مائلا الى شئ فانه عند السماع يصير اكثر ميلا اليه واكثر انقطاعا وتجردا عن غيره لاسيما اذا كانت الالحان مقرونة بشعر مشعر بذلك الغرض ولذلك فان العاشق اذا سمع شعرا لائقا باحوال معشوقه ظهر فيه من الوجد والحنين والانين ما لا يظهر مثله فى غير وقت السماع واما غير السماع فليجتهد المريد من تقليل الكلام ومن تقليل استماعه الا فيما يناسب غرضه اما التقليل من الكلام فهو شاق على النفس وسببه ان الانسان خلق فعالا بالطبع والافعال منها ما يكون مساقة لا يمكن مزاولتها الا بتجشم المؤن والكلف فيكون ذلك صادرا للانسان عن مقتضى جبلته وهو الفعالية ومنها ما لا يكون كذلك وهو الكلام ولهذا السبب اصطلحوا على ايجاد معرفات لما فى الضمائر دون غيره واذا كان كذلك فيكون الداعى باصل الفطرة متوفرة عليه والصارف المذكور زائل فلا جرم كان الامتناع عنه والحالة هذه شديدا اللهم الا عند اعتبار العقل ما فيه من المضار والضابط فيه ان شعب الكلام كثيرة فلو مكنا (النفس)

النفس منه بقيت مشغولة بعقبه من الشعب حيث لا يتفرغ لسائر المهمات هذا اذا قدرنا خلوه عن جميع الآفات البدنية والنفسانية مع ان الامر بالضد منه كما روى ان الصديق رضى الله عنه يمصمص لسانه و يقول هذه التى اوردنى الموارد واما التعليل من الاستماع فلان النفوس جبلت على وجه الكمال المطلق ونسبته على حب المحاكاة لئلا ينحط مرتبته فى شئ عن مرتبة غيره فاذا سمع الانسان ما لغيره من حالة كاملة وصفة مطلوبة اما فى الدين اوفى الدنيا توفرت دواعيه على تحصيله حتى انه ربما يلزم الامر فيه فى ذلك الى حصول الشوق فيه الى حصول الضدين نحو ان يتشبه بالزهاد فى التجرد والانقطاع عن الدنيا و يتشبه بالملوك والاغنياء فى كثرة الخول والخدم والاستعلاء على اهل الدنيا وكل هذه الآفات بسبب المشاهدة والسماع فاما اذا سد المريد على نفسه هذين الطريقين تخلص من اكثر هذه الآفات وامكنه التوجه الى ما يسعده فى الدنيا والآخرة واما المشمومات فليحترز المريد عن الاهوية العفنة والمتغيرة وليجتهد فى ان يكون مسكنه فى صحراء واسعة وهو بعيد عن التغير ليكون ذلك متلافيا ما حصل من الخلل الواقع بسبب الرياضة فان الهواء اقوى الاسباب الستة على تغير كيفية البدن وايضا فلو استعار بشئ من الطيب كان جيدا لانه يمد الاعضاء الرئيسة امدادا بينا ولذلك كان عليه السلام شديد الحب للطيب واما الملموسات فمن جلتها امر المنكوح ثم ان المريد ان امكنه ان يدفع هذه الآفة عن نفسه بالصوم فذلك هو الواجب ولذلك قيل متى جاعت المعدة شبعت هذه الشهوة ومتى شبعت المعدة جاعت هذه الشهوة وان تعذر عليه ذلك تعين التزويج ولكن يكون فى هذه الحالة على شفا جرف لان بتقدير ان لا يحصل شئ من الآفات التى هى اقوى الآفات بالكم والكيف لكن قهر النفس حال وصول غذائها اصعب من قهرها حال منع الغذاء عنها ومنها الملبوسات ويجب ان لا يراد فيها على ما يدفع ضرر الحر والبرد وان تكون لطيفة لموافقة الشرع وتقوية الطبع على ما يشهد به الذوق السليم واما الاحوال النفسانية فهى التى ذكرها الشيخ ههنا وحصرها فى ثلثة امور الاول تنحية ما دون الحق عن متن الايثار ويعين عليه الزهد الحقيقى اما انه لابد من الزهد فلان الدنيا والآخرة ضرتان واما انه لابد من كونه حقيقيا فلانه اذا تركه بالظاهر وكان القلب معه مائلا اليه لم ينتفع به لان الله لا ينظر الى صوركم ولا الى اعمالكم ولكن ينظر الى قلوبكم اجل لابد وان يقنع من المريد فى مبدأ الامر بالزهد الظاهرى لان الزهد الحقيقى لا يحصل الا بتقدم الزهد الظاهرى فلو منعناه عن الزهد الظاهرى الا بعد الزهد الحقيقى لزم الدور بل لابد من الزهد الظاهرى اولا ليحصل الحقيقى ثانيا فانهم اتفقوا على ان الرياء قنطرة الاخلاص والثانى تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة والمراد من النفس الامارة قوى الحس والشهوة والغضب والتخيل والتوهم ومن النفس المطمئنة القوة العاقلة الطالبة لمعرفة الله تعالى ومحبته ولابد من البحث اولا عن ماهية هذا التطويع ثم ثانيا عن الاسباب الموجبة له اما ماهيته فاعلم انه روى عن النبى عليه السلام انه قال ما من مولود يولد من بنى آدم الا وولد معه قرين من الشيطان فقيل له وانت يارسول الله كذلك فقال وانا كذلك الا ان الله اعاننى عليه فاسلم الشيطان ومنهم من انكر هذه الرواية وقال الرواية الصحيحة فاسلم بمعناه ان الله تعالى اعاننى عليه فاسلم من شره قال لان الشيطان لا يسلم قط والمقصود ان العقلاء اختلفوا فى امكان الرياضة فمنهم من احالها لان قوة الحس طالبة لذاتها للمحسوسات وقوة الشهوة طالبة للمشتهيات وقوة الغضب طالبة للانتقام واذا كان الامر كذلك استحال انقطاعها عن هذه الجوانب وتعلقها بالمجردات واما المحققون فانهم سلموا ذلك وزعموا انه لا يقدح فى غرضهم لانه ليس المقصود من الرياضة ان تصير قوة الحس والشهوة والغضب طالبة للامور المجردة بل ان لا يكون مستولية على القوة العاقلة ولا مستعلية عليها فانه متى لم يكن النفس الناطقة مقهورة لهذه القوى توجهت بطبعها الى عالم المجردات القدسية واما الخيال والوهم فهما بالطبع ليسا متوجهين الى المحسوسات بل ان كان الاستعلاء للحس والشهوة والغضب تبعاها والا صارا امنا يعين للعقل متصرفين فى الامور

المناسبة له ومثاله ان الانسان اذا كان الغالب عليه الشهوة كان عمل الوهم والخيال في الامور المناسبة لها وان كان الغالب عليه الغضب كان عملها في الامور المناسبة له وان كان الغالب عليه الانقطاع عن الدنيا والاقبال على الله تعالى كان عملهما في الامور المناسبة لذلك حتى لا يرى في النوم الا صور الملائكة والجنة والنار ولا يسمع من الهاتف الا الكلمات المحذرة عن الدنيا والمرغبة في الآخرة ثم اذا صار الوهم والخيال كذلك اعانا العقل على عمله واعانهما العقل ايضا على ذلك ولا يزال كل واحد منهما تعين الآخر حتى يصيلا الى المقصد الاقصى فلهذا السر ذكر الشيخ ان الغرض من تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة هو ان ينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي واما اسباب هذا التطويع فقد ذكر الشيخ امورا ثلثة اولها العبادة المشفوعة بالفكرة واما العبادة فلان النفس في اول الرياضة قليلة الالتفات الى الجانب الاعلى فلابد من سبب مذكر وماذاك الا العبادات كما تقدم تقريره واما كونها مشفوعة بالفكرة فلانه لما كان الغرض من العبادات تذكر تلك المجردات وذلك مما لا يتأتى الا بالفكرة فلا جرم وجب كون العبادة مشفوعة بالفكرة وثانيها الالحان وقد تقدم تقريره وثالثها نفس الكلام الواعظ من قابل ذكى بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد فاعلم ان الكلام الواعظ هو الاصل واما القيود الاربعة الباقية فهي كالامور الخارجة المتممة ولابد من شرحها اما كون القابل ذكيا فلان من لم يكن فعله مطابقا لقوله لم يكن لقوله وقع في القلب لان المؤثر ليس هو القول اللساني بل القوة النفسانية فاذا لم تقو القوة النفسانية على اصلاح بدنها مع شدة قربها اليه فلان لا تقوى على اصلاح بدن آخر كان اولى واما كون العبارة بليغة فيجب تقديم تفسير البلاغة وهي في الاصل عبارة عن بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في ضميره ولابد مع ذلك من قيد آخر لينتفع به في مطلوبنا هذا وبيانه وهو ان دلالة الالفاظ كما عرفت اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام وقد بينا في كتاب الاعجاز ان الفصاحة لا تحصل الا من دلالة الالتزام وايضا فالنفس لكونها من كون جوهر الملائكة مستعلية على جميع الاجسام والاعراض مستحقرة لها غير ملتفتة اليها بل هي لا تنفعل الا اذا استشعرت جانب الله تعالى وتفكرت في عظمته ولاح له شئ من مبادى جلاله وكبريائه فانها هناك يتلاشى ويضمحل كما قال الله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب فاذا عرفت ذلك فنقول اواعبر الانسان عن كمال الله تعالى وعظمته في صفة من الصفات بعبارات دالة عليها بطريق الالتزام دلالة غير موصلة الى كنه المعنى بتمامه بل دلالة مكشوفة من وجه ومبهمة من وجه آخر فبالقدر الذى حصل من الادراك يحصل اللذة والاستعظام وبالقدر الذى لم يصل اليه ولم يحطه بقى مشتاقا اليه فيحصل هناك لذات نفسانية بسبب الوصول وآلام نفسانية بسبب الشوق الى ما لم يصل اليه ثم لتعاقب تلك اللذات والآلام يكون الشعور بها اتم ولاختلاطها تجس بها كالحالة الواحدة الممتزجة من اللذة والالم فتحصل هناك حالة طيبة شبيهة بالدغدغة مدهشة مطربة مع نوع من الاستعظام والحيرة والكلام الواقع على هذا الوجه يكون في اعلى طبقات الفصاحة ومثاله قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى فانا لو قلنا ان ما فيه من الفصاحة لما فيه من الترصيع في قوله ابلعى واقلعى والمطابقة في قوله يا سماء ويا ارض لكان ذلك سببا قليلا والحدس السليم والذوق المستقيم شاهدان بان الروعة التى نجدها منها اكثر كثيرا مما يقتضيه هذا القدر ثم اذا فتشنا وجدنا السبب فيه ما ذكرناه فان لفظة قيل فعل مالم يسم فاعله مع ان المراد منه هو سبحانه وذلك مشعر بانه سبحانه في العظمة والكبرياء بحيث متى قيل قيل لم ينصرف العقل والوهم والفكر والخيال الا اليه لكون ما عداه بالنسبة اليه كالمعدوم فهذه الكلمة مشعرة بالعظمة من هذا الوجه وان لم يكن فيها بيان تفصيلي لها حتى لو قلت قال الله يا ارض ابلعى ماءك لذهب اكثر تلك الروعة والفخامة وكذلك قوله تعالى يا ارض ويا سماء مشعر بنفاذ امره سبحانه وتعالى على هذه الاجسام العظيمة الجليلة ومن نفذ امره فيها كان بالعظمة اجدر فهذا مشعر بنوع آخر من العظمة على الاجمال لا على التفصيل حتى لو صرحنا بذلك التفصيل وقلنا انه تعالى قطع مادة المطر من السماء وجعل الارض باسقة للماء لم يبق شئ من تلك الروعة فاما قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهو وان كان في غاية الحسن لاشتماله على مجامع الاخلاق (الفاضلة)

الفاضلة لكنها لكونها متناولة لاحوال النفس لا للامور الالهية لم يكن فيها من الروعة ما فى الآية الاولى فظهر
بما ذكرنا انه كيف ينبغى ان يكون الكلام بليغا حتى يكون ملائما للنفوس الفاضلة واما كون النغمة رخيمة
فقال صاحب الصحاح كلام رخيم اى رقيق وانما يجب ان يكون ذلك لئلا يفرغ الدماغ بقوته ولئلا يشغل
النفس عن غيره لان النفس يشتد اشتغالها بالمدركات القوية و يذهل عن غيرها ثم ههنا بحث وهو ان الملائم
لكل نوع من الاعراض النفسانية نوع مخصوص من الاصوات قال السيد الجرجانى وقد يسكن الغضب بنقر
اوتار الملاهى على الطريقة التى تسمى بردة بوسليك و بردة نشابور واما الخوف و الغم فيعالج بما يثير الغضب و بنقر الاوتار
فى الطريقة التى تسمى بردة حسينى واقول لا شك فيه ان الانسان يختلف اصواته عند اختلاف احواله من الرضاء والغضب
والفرح ولا شك ايضا فى ان عند سماع الاصوات المختلفة يختلف حال الانسان فى هذه الصفات فاذا ثبت ذلك فالمريد له
مقامات مختلفة ودرجات متباينة فان كان فى مقام الخوف من الله تعالى واردنا ازدياده فيه استعملنا الالحان
المشجية وان اردنا نقله الى الرجاء استعملنا الالحان المطربة وان اردنا تقوية نفسه حتى تصير مستعلية مستولية
استعملنا الالحان المناسبة لذلك واما كون الفاعل على سمت رشيد فالمراد منه ظاهر والفرق بينه وبين كون
القائل زكيا ان الزكاء اشارة الى الزهد وهذا اشارة الى العبادة السبب الثالث من اسباب الرياضة تلطيف السر
والمراد منه جعل السر مستعدا للتوجه الى تلك الفسحة فانه كما ان الابصار مسبوق بالنظر الذى هو عبارة
عن تحريك الحدقة الى سمت المرئى التماسا لرؤيته والسماع مسبوق بالاصغاء فكذا الادراكات العقلية مسبوقة
بتلطيف السر وتجريده عن الغفلات وتحديق القوة العاقلة نحو المطلوب وهذه حالة يجدها العاقل
عند النظر و التفكر فكأنه يحدق العقل نحو المطلوب ويوجهه اليه فاذا عرفت المراد من تلطيف
السر فنقول انه يعين عليه امران احدهما الفكر اللطيف اما الفكر فلانه يفتقر فيه الى تحديق العقل
نحو المطلوب فاذا مارس الانسان الفكر حصلت له ملكة التحديق واما اللطيف فلان الفكر قد يكون
شاقا شديدا كالتى حق المبتدئين وقد يكون سهلا كالتى حق من كثرت ممارسته له وذلك هو المنتفع به والثانى
العشق العفيف فان العاشق الذى هذا شأنه يكون مترصدا لاحوال معشوقه فى حركاته وسكناته وحضوره
وغيبته ورضاه وسخطه فيكون توجه الذهن ابدا الى استقراء افعاله وتصفح اقواله فيحصل له بذلك ملكة
تلطيف السر ولذلك يحكى انه رؤى مجنون بنى عامر فى المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال جعلنى حجة على من يدعى محبته
وهذا آخر غرضنا من شرح هذا الفصل * اشارة * (ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له
خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت
يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشى اذا امعن فى الارتياض) * التفسير * عن كذا
اى عرض الخلسة التسالب والاسم الخلسة بالضم ويقال الفرصة خلسة وومض البرق اى لمع لمعانا خفيفا
ولم يعترض فى نواحى الغيم والمعنى ان اول منزل من منازل الوجدان يظهر له الانوار الالهية اللذيذة
كأنها البرق فى سرعة اللمعان والاختفاء وتلك اللوامع مسماة عند اصحاب هذه الطريقة بالاوقات وكل
وقت فانه محفوف بوجد اليه وهو فى الزمان المتقدم عليه ووجد عليه وهو الزمان المتأخر عنه لانه
اذا ذاق تلك اللذة ثم فارقها حصل فيه حنين وانين بسبب الشوق الى ما فات ثم ان هذه اللوامع فى مبدأ الامر
تكون قليلة فاذا امعن فى الارتياض كثرت * اشارة * (ثم انه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير
الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق فى كل شئ)
* التفسير * الايغال السير السريع والامعان عاج البعير اذا عطفت رأسه بالزمام وانعاج عليه انعطف والمعنى انه اذا
امعن فى الارتياض صار بحيث يحصل له تلك اللوامع فى غير وقت الارتياض و يصير بحيث كلما لمح شيئا انعطف
منه الى جناب القدس كما يحكى ان واحدا من السالكين سمع رجلا يبيع الفقاع ويقول الخيار عشرة بحبة فشهق

شوقه فقل اذا كان الحيا رعشرة بحبة فكيف حال الاثمرار * اشارة * (ولعله الى هذا الحد يستولى عليه غواشيه و يزول هو عن سكينته و فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت الرياضة لم يستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه) *التفسير* استفزه الخوف اى استخفه وقعد مستوفزا اى غير مطمئن المعنى انه كان قبل ذلك بحيث متى سنح له شئ من تلك الاتصالات اضطرب واما الان فانه يصير بحيث يزول عنه اضطرابه لان النفس اذا فاجأها امر عظيم اضطربت وتقلقلت بالرياضة فاما اذا الفت ذلك الامر العظيم سكنت واطمأنت والاستقراء يصحح هذه القضية * اشارة * (ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا وتبلغ له معارفه مستقرة كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب خسران اسفا) *التفسير* الخطف الاستلاب الشهاب الشعلة الساطعة من النار اسف على ما فاته و تأسف اى تلهف والمعنى ان تلك الاتصالات كانت قبل ذلك كالامر الاجنبي عنه فى حصولها لا بحسب مشيئته ثم انها تنقلب مألوفة بحيث يحصل بحسب مشيئته وارادته ولكنه متى رجع عنها رجع مع الحسرة والتلهف على مافاته من تلك السعادة العظيمة * اشارة * (ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل فى هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما)* التفسير * ظعن اى سار والمعنى انه قبل ذلك بحيث لا يكون احواله البدنية عند العروج كهى عند الرجوع واما الان فانه يزول عنه ذلك التفاوت فيكون حال غيبته الى الله كحال عدم غيبته فيما يرجع الى الحضور عند الخلق * اشارة * (ولعله الى هذا الحد انما يتسنى له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء) *التفسير* يقال سنى العقدة فتسنت اى حلها فانحلت والمعنى ظاهر * اشارة * (ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به و يحتف حوله الغافلون) * التفسير * قال المحققون من اصحاب الطريقة مارأيت شيئا الا ورأيت الله بعده فلما ترقوا قالوا مارأينا شيئا الا ورأينا الله معه ثم ترقوا فقالوا مارأينا شيئا الا ورأينا الله قبله ثم ترقوا حتى مارأوا شيئا سوى الله وهذه الاشارة الغرض منها كمال الدرجة الاولى من هذه الدرجات * اشارة * (فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا) * التفسير * در يدر درورا انصب والمعنى انه يصير قلبه كالمرآة المجلوة المحاذية لجانب القدس فينتقش فيه النقوش المطهرة ابدا وله بسبب تلك النقوش لذات عقلية ابدا ولكنه يكون فى هذه الحالة ملتفتا الى نفسه مبتهجا بذاته لما بها من تلك السعادة الكاملة * اشارة * (ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط فان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى زينتها وهناك يحق الوصول) * التفسير * هذا المقام آخر مقامات السلوك الى الله واول مقامات الوصول التام الى الله وهو الفناء عما سوى الله بالكلية والبقاء به بكليته وهناك يحق الوصول * القسم الثالث * فى احكام العارفين * تنبيه * (الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة اللذات من حيث هى لذات وان كان بالحق تيه والاقبال بالكنه على الحق خلاص) *التفسير* اشتغال الزاهد بتنحية هذه ما دون الحق عن متن الايثار اشتغاله بغير الله لان التنزه عن الغير لا يصح الا بعد الشعور بذلك الغير الى اعدامه وافنائه وكل ذلك التفات الى ماسوى الله تعالى وايضا فاعتداد العابد بكون النفس الامارة مطيعة للنفس المطمئنة عجز اذ لولا الخوف عن الغير لما حصل الاعتداد بطاعته واما اذا صار عارفا واصلا الى الله تعالى فان كان مبتهجا بنفسه من حيث انها واصلة الى الله تعالى مستكملة بهذه السعادة فهذا تيه لان الفرح بكون النفس مرتبة بالقرب من الله تعالى فرح بغير الله فيكون المشوق الاول بالذات احوال نفسه واما الاشتغال بالحق والانقطاع عن كل ما عداه على ما هو آخر مقامات السلوك الى الله فهو الخلاص المطلق * تنبيه * العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن فى جمع ما هو جمع صفات الحق للذات المريد بالصدق منته الى الواحد ثم وقوف) القدوفق (المصنف)

المصنف في هذا الفصل حتى جمع في هذه الفاظ القليلة جميع مقامات السالكين الى الله واعلم ان السالكين
الى الله تعالى لابد وان يتكلفوا الاعراض عن لذات الدنيا وشهواتها ولايزالون في كلفة وتكلف من ذلك
الى ان يزول عن قلبهم حبها والميل اليها وهو الدرجة الثانية الا ان منتهى سعيهم وثمرة اجتهادهم الان ليس
الا محو ما سوى الله عن القلب ثم اذا شموا رائحة الانس بالله وابتهجوا بالنظر الى جمال الله وجلاله تركوا
الالتفات الى هذه اللذات الداثرة بقوالبهم وقلوبهم وهذا هو الدرجة الثالثة ثم لايزال يشتد انسهم بالرفيق الاعلى
والكأس الاوفى الى ان يصير الالتذاذ بما سوى الله تعالى مستحقرا عندهم في جنب تلك السعادات العالية الرفيعة فتلك اللذات
التي كانت متروكة قبل ذلك تصير مستحقرة مرفوضة وهذا هو الدرجة الرابعة فهذه درجات التخلية وهي في لسان الحكمة
درجات الرياضات السلبية وفي لسان محقق الصوفية درجات التخلق بنعوت واما درجات الرياضات الايجابية المسماة عند
المحققين بالترقي في مدارج الكمال فهي التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية والمنة الانسانية وذلك ان يصير
الانسان روحا مطوفا رقيقا شفيفا وهذا هو مقام الجمع وقد اتفقت كلمة العارفين على ان مقامات السالكين الى الله
لاتخلو عن الفرق والجمع واما الفرق ففيما سوى واما الجمع ففي الله الا ان النفس مادامت مشغولة باكتساب
صفات الجلال ونعوت الكمال كانت في الفرق بوجه ما لان نظره متعلق بنفسه وبتلك الصفات وبكيفية اكتسابها
وذلك مانع من الاستغراق التام ويحكى ان المنصور لقي حسين بن الخواص في البادية وسأله عن امره فقال اروض
في مقام التوكل فقال الحسين اذا افنيت عمرك في التوكل فمتى تصل الى الله فاما الجمع التام فلايكون
الا بالوقوف عند باب الاحد الصمد الحق بحيث لايبقى نظره الى نفسه ولا الى اشتغاله بالله ولا الى استغراقه في الله
فيكون هناك الكمال التام ولنرجع الى التفسير واما قوله العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض فاعلم
ان هذه الفاظ الاربعة دالة على المراتب الاربعة التي لخصناها واما قوله ممعن في جميع الصفات هي
صفات للحق فاعلم ان قوله ممعن خبر عن العرفان كأنه قال العرفان مبتدئ من كذا ممعن في كذا واما جميع
صفات الحق فقد فسرناه واما الانتهاء الى الواحد الحق فقد عرفت المراد منه * تنبيه * (*من آثر العرفان
للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لايجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهناك درجات
ليست اقل من درجات ماقبلها آثرنا فيها الاختصار فانها لايفهمها الحديث ولايشرحها العبارة ولايكشف
عنها المقال غير الخيال فمن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن
الواصلين الى العين دون السامعين للاثر) *التفسير* لما ادعى فيما تقدم ان التبجح بزينة الذات من حيث هي لذات
وان كان بالحق تيه اعاد هذا الكلام ههنا في معرض آخر وهو ان من كان مطلوبه من معرفة الله نفس تلك
المعرفة فقد قال بالثاني انه مطلوبا بالذات سوى الله تعالى واما من كان مطلوبه من المعرفة المعروف حتى
انه لو امكنه وجدان المعروف لا بواسطة المعرفة لما كان يطلب المعرفة فهو قد خاض لجة الوصول ووصل
الى قعر التحقيق وساحل النجاة المطلق واما قوله وهناك درجات ليست اقل من درجات ماقبلها فاعلم ان المحققين
قالوا السفر سفران سفر الى الله وهو متناه لانه عبارة عن العبور عما سوى الله واذا كان ماسوى الله متناهيا
فالعبور عليه متناه وسفر في الله وهو غير متناه لان نعوت جماله وجلاله غير متناه ولايزال العبد يترقى من بعضها
الى بعض والشيخ لما تكلم فيما تقدم في منازل السفر الى الله تعالى ثم انه نبه ههنا على ان منازل السفر في الله
ليست اقل مما تقدم واما قوله لايفهمها الحديث ولايشرحها العبارة فالسبب فيه ان الالفاظ لاتوضع الا للمعاني
المتصورة ولما لم يكن تلك الدرجات متصورة عند اهل اللغة كيف يمكنهم وضع الاسماء بازائها وايضا فلو امكنهم
ذلك لكن الانسان لايخاطب بتلك الالفاظ الموضوعة لتلك المعاني الا اذا حصلت عنده تلك التصورات ومعلوم
ان الجمهور لايتصورون تلك المراتب واذ كان كذلك استحال وصول العبارة الى تفهيم تلك الدرجات
واذا كان كذلك فكل من احب ان يدركها فليجتهد الى ان يصير من الواصلين الى العين لا من السامعين للاثر *تنبيه *
(*العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل مايبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ماينبسط
من النبيه وكيف لايهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لايستوي والجميع عنده
سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل) *التفسير* رجل هش بش اي رخو لين يقال الجمع هم سواسية مثل

ثانية اى اشياء والمعنى ان العارف يكون هشا مع كل احد اما كونه هشا فلانه عالم بالحق والفرح بالحق دائم بدوام علمه به فلاجرم العارف هش ابدا سواء كانت الاحوال العاجلة الموجبة للفرح او الترح واما عموم كونه هشا فلانه لا ينظر الى ما سوى الله من حيث انه هو حتى يظهر التفاوت بل انما ينظر الى الكل من حيث انتسابها الى الله والكل سواسية فى ذلك فلاجرم كان متواضعا مع الكل رفيقا بالكل يحكى ان شخصين من هذه الطائفة بنيار باطين المسافرين وجلسا هناك للخدمة فسأل احدهما الآخر عن غرضه فقال نصب شبكة لعلى اصطاد كركيا فقال الآخر لكنى لا اصطاد الا الكركى وهذا دليل على ان الاول كان بعد فى مقام التصرف والصعود من الخلق الى الخالق والآخر كان فى مقام الرضا والنزول من الخالق الى الخلق * تنبيه * (العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر الشواغل الخالجة وهى فى اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا اتاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شئ واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته) * التفسير * الهمس الصوت الخفى كخفيف الفرس دوى جريه وكذلك خفيف جناح الطائر وناح سره اظهره والمعنى ان العارف لا يحتمل الاحساس بالامور الخارجية وتارة يحتمله اما الاول فذلك عند الذهاب الى الله تعالى لان الاحساس بغيره وان قل يشوشه ويصده عن الغرض فبمقدار شدة رغبته فى الغرض يكون نفرته عن كل ما يصد ويقطع فاما الثانى فعند الوصول الى الله تعالى ثم للنفوس هناك مرتبتان المرتبة الاولى ان يكون النفس فى غاية القوة فيكون وفية بالجوانب واسعة لها ولا يكون التفاتها الى الجانب السفلى مانعا لها عن الاشتغال بالجانب العلوى بل هذه النفس عند الاتصال بالمبادى العالية تقوى وتنشط ويحصل لها من القوة ما لم يكن حاصلا قبل ذلك كما ان البدن يصير عند النشاط الشديد اقوى واقدر فكذا هذه النفس تقوى عند هذه الاتصال فيتسع للجانبين والمرتبة الثانية ان لا تتسع للجانبين لكنها عند وصولها الى ذلك الجانب يحصل لها من الاستغراق ما لا خبر لها من الشواغل الخارجية الحاضرة واما حال الرجوع فالقول فيه كالقول فى الاتصال * تنبيه * (العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله فى القدر واما اذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله) * التفسير * فى الحديث من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه اى لا يهمه تجسست من الشئ اى تخبرت خبره حسب الاخبار وتحسستها اى تفحصت عنها استهواه الشيطان اى استهامه جسم الشئ اى عظم عبر عن كذا من التعبير والمعنى ان العارف لا يكون له همة فى البحث عن احوال الخلق ولا يغضب عند مشاهدة المنكر لعلمه بسر الله فى القدر ولكن يعتريه الرحمة ولذلك فانه اذا امر بالمعروف كان ذلك بالرفق واللطف لا بالخشونة والعنف واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة منه لا الحسد لقوله عن هب ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى * تنبيه * (العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان يجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وسره مشغول بالحق) * التفسير * هذا الفصل مشتمل على صفات اربعة للعارفين الاثنان الاولان منهما اضافيان والآخران سلبيان اما الاضافيان فالاول كونه شجاعا وكيف لا والشجاعة فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع خيال خوف من القتل لكن العارف بمعزل عن تقية الموت والثانى كونه جوادا وكيف لا والجود فضيلة مطلوبة لذاتها انما المانع عنها حب المال والعارف منزه عن حب الباطل اذ كل شئ ما خلا الله باطل اما السلبيان فاحدهما كونه صفاحا لان من لا ينفعل اقوى واشرف من ان ينفعل من زلة بشر والاشتغال بالانتقام دليل الانفعال وثانيهما كونه نساء وكيف لا والاستغراق التام فى الله تعالى يزيل عن قلبه كل ما عداه * تنبيه * (العارفون قد يختلفون فى الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعى العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عند ما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عند ما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء فى كل شئ لانه مزية خطوة من العناية الاو

واقرب الى ان يكون قبل ما حقق عليه بهو ه وقد يختلف هذا في عارفين وفي عارف بحسب وقتين قال صاحب الصحاح رجل قشف اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير وقشف النعمة اي اطلقه ورجل تفل اي غير متطيب عقوله كل شئ اكرهه ارتاد اعتز من النعمة الخطوة والحظوة بالكسر والضم الحظ والمعنى ان العارف قد يكون بحيث يستوى عنده الجيد والاردى من احوال الدنيا وذلك عند ما يكون الخاطر باله استحقار ما سوى الله وقد يكون بحيث يميل من كل شئ الى احسنه وذلك لامرين احدهما ان الاحسن عناية الله بها تم وكلما كان عناية الله به اتم كان عناية الانسان به بحيث ان يكون اتم لا من حيث هو هو بل من حيث انه تخلق في ذلك باخلاق الله وثانيهما ان العارف اذا استأنس بالكمال الحق في اعلى ثم رجع الى عالم الحس فكلما كان اكمل كان الى تلك المقامات اقرب فكان محبوبا من هذا الوجه واعلم ان هذه الاحوال قد تختلف بحسب عارفين وقد تختلف في عارف واحد بحسب وقتين * تنبيه * (والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف * اشارة * جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع اليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه فلعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له) * التفسير * قال رضي الله عنه اشمأز الرجل انقبض والمقصود ان المتأهلين لهذه المعرفة قليلون جدا فلا جرم المباحث التي يشتمل عليها هذا الفن ضحكة للغافل وان كانت عبرة للمحصل فمن وجد في قلبه نفرة عنها فليعتقد ان ذلك لنقصانه لا لنقصان هذا الامر ونعم ما قال ارسطاطاليس حيث قال من اراد الشروع في هذه الصناعة فليستحدث لنفسه فطرة اخرى هذا آخر الكلام في هذا النمط ويتلوه النمط العاشر في اسرار الآيات وبه يتم الباب ان شاء الله تعالى * النمط العاشر في اسرار الآيات *

الغرض من هذا النمط ذكر اسباب الخوارق في امور اربعة (ا) في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة (ب) في سبب التمكن من الافعال الشاقة (ج) في سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب (د) في سبب التمكن من التصرف في العناصر * المسئلة الاولى * في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة مديدة * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا امسك نفسه عن القوت المرزوء مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة) * التفسير * قال رضي الله عنه القوت المرزوء اي المنقوص قال صاحب الصحاح ما رزأته ماله اي ما نقصته وارتزأ الشئ انتقص واما قوله فاسجح قال صاحب الصحاح يقال اذا سألت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق والمعنى ان العارف لا بد وان يكون قوته منقوصا فاذا قيل انه امسك ايضا عن ذلك القدر المنقوص وتركه فلا يستبعد ذلك لان لذلك اسبابا معلومة مشهورة في الطبيعيات * تنبيه * (تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ القوة) * التفسير * قال الغرض من هذا الفصل ذكر مثال لهذه المسئلة دفعا للاستبعاد فان الانسان قد يبقى في المرض الحار مدة مديدة من غير تناول الغذاء واذا عقل ذلك هناك فليعقل مثله في هذه المسئلة لا يقال بينهما فرق لان الحرارة الغريزية مشغولة بتحليل الاخلاط الفاسدة فلا جرم لا تتفرغ لتحليل الرطوبات الاصلية بخلاف ما ههنا لانه ليس ههنا رطوبات فضلية يشتغل الحرارة بتحليلها لانا نقول تأثير الحرارة في تحليل الرطوبات الفاسدة لا يمنع من تأثيرها في تحليل الرطوبات الصالحة لان الرطوبات البدنية قابلة التحليل في الجملة والحرارة محللة والحرارة الغريبة معاونة الحرارة الغريزية على التحليل فان الحرارة الغريزية اولى بالحفظ والحرارة الغريبة اولى بالتحليل واذا كان كذلك فالرطوبات التي تتحلل بالحرارة الغريزية اولى بان تتحلل عند حصول الحرارة الغريبة معها فثبت ضعف العذر المذكور * تنبيه * اليس قد بان لك

ان الهيآت السابقة الى النفس قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنية كما قد تصعد من الهيآت السابقة الى القوى البدنية هيآت تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم مايعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية) * التفسير * لما فرغ من دفع الاستبعاد بالمثال المذكور شرع الآن فى ذكر السبب على سبيل الجملة بناء على الاصول الممهدة فى النمط الثالث فانه ثبت هناك انه ربما وقعت هيئة ولا فى النفس ثم هبطت الى القوى البدنية وربما كانت بالعكس فحصلت هيئة فى القوى البدنية ثم صعدت الى النفس واذا كان كذلك فلا امتناع فى ان يكون استغراق نفس العارف فى محبة الله تعالى وانصرافها عن العلائق الجسمانية بالكلية سببا لان تنزل منها الى القوى الطبيعية هيآت مناسبة لتلك الهيئة حتى انها لا تشتغل بتحليل الاجزاء الاصلية فلا يحصل الجوع وكيف يستبعد ذلك ونحن نعلم ان الخوف الشديد ربما اوجب سقوط الشهوة وفساد الهضم واختلال افعال القوى الطبيعية فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك بل هذا اولى لان ههنا النفس مستكملة فلا استبعاد ان تقوى عند استكمالها على حفظ المزاج الاصلى عند التحليل وهذا الفصل مفسر من قوله عليه السلام ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى * تنبيه * (اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزعج اليها احتيج ولم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة الولى عنها وقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل الادون مايقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحليل للحرارة وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففى اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقد ان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدنى من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بان تحفظ قوته فليس مايحكى لك من ذلك مضادا للمذهب الطبيعة)* التفسير * قال رضى الله عنه لما ذكر السبب الاجمالى شرع الآن فى ذكر السبب التفصيلى وقد عرفت النفس المطمئنة فيقول النفس الناطقة اذا راضت القوى البدنية صارت القوى البدنية موافقة لها منجذبة خلفها سواء احتاجت الى تلك الموافقة اولم يحتج ثم اذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب ومتى انجذبت هذه القوى البدنية الى متابعة النفس الناطقة لم يتفرغ لافعالها فلا جرم وقفت هذه الاحوال الطبيعية فى حق العارفين ومثاله ماذكرناه من حال المريض بل الامر ههنا اولى من ثلثة اوجه احدها انه حصل فى المرض الحار حرارة غريبة محللة وهى غير حاصلة ههنا وثانيها ان القوة الطبيعية والحيوانية هناك ضعيفة بسبب مجاورة الاخلاط الفاسدة وليس الامر ههنا كذلك وثالثها انه ربما حصل فى المرض الحار انحاد حركات كثيرة بدنية وهى محللة وليس الامر ههنا كذلك وكذلك يحصل هناك اعراض نفسانية مفسدة للاحوال البدنية والامر ههنا بالضد واذا ثبت ذلك فنقول اذا رأينا الحيوة والقوة والصحة محفوظة هناك مع وجود هذه الاسباب المضعفة فلان يبقى فى العارف محفوظة مع عدم هذه الاسباب كان اولى هذا تقرير ما فى الكتاب ولقائل ان يقول تأثير الحرارة الغريزية والقوة الهاضمة فى النضج والتحليل اما ان تكون بالاختيار اولا بالاختيار والاول باطل بالاضطرار والا لكان جوع الانسان وشبعه باختياره والثانى يبطل ماذكرتموه لانه اذا كان تأثير الحرارة فى تحليل الرطوبات لذاتها ففى حصلت ذاتها استحال ان لا يحصل الاثر وحينئذ لا يبقى تحت ماذكرتموه من حديث الجذب والانجذاب فائدة ويمكن ان يجاب عنه فيقال قد ثبت فى الكتب البسيطة ان الحرارة الغريزية مخالفة بالنوع والماهية للحرارة الغريبة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الحرارة الغريزية توجب لذاتها تحليل الرطوبات بشرط ان لا يعرض للنفس حالة مستغرقة لها مستولية عليها مثل الخوف الشديد والفرح الشديد وكما تكون ليلة البحران واذا كان ذلك محتملا لم يستبعد ان يكون استغراق نفوس اولياء الله فى محبته مانعا للحرارة البدنية عن التحلل والله اعلم انه (لس)

ليس له الغرض من هذه المصابيح ان ينقطع بحجة هذه الاسباب بل ان يحصل قطع المنكر باستبعاده وقد ذكرناه فقد حصل هذا المطلوب وبالله العصمة * المسئلة الثانية * في سبب التمكن من الافعال الشاقة * اشارة * (اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك لمذاهب الطبيعة) قال رضي الله عنه هذا الفصل غني عن الشرح * تنبيه * (قد يكون الانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصورة المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فيحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند الخوف او حزن او يعرض لنفسه هيئة ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التي تعرض له سلاطة او غشيته عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة) * التفسير * قال رضي الله عنه المنة بالضم القوة الهزة بالكسر النشاط السلاطة القهر العز خلاف الذل ولنرجع الى المقصود فنقول نرى لكل واحد من الناس مقدارا معلوما من القوة والقدرة ثم قد يعرض له ما يصير عنده تلك القوة ضعيفة حتى انه ربما يعجز عن عشر ما قدر عليه اولا وذلك كالخوف والحزن وقد يعرض له ما يصير عنده القوة اقوى مما كانت حتى يستقل في تلك الحالة باضعاف ما كان يستقل به حال اعتداله وذلك كالغضب والمنافسة والانتشاء المعتدل والفرح المعتدل فاذا رأينا القدر الحاصل من القوة عند الاعتدال مما يختلف حاله بالشدة والضعف لاختلاف احوال نفسانية فلا عجب لو صار الامر في حق العارف كذلك فاذا عرضت له هزة كما يعرض عند الفرح اورثت القوة سلاطة وان غشيته عزة كما عند المنافسة افادت القوة حمية ثم يكون ذلك اعظم مما يحصل عند الطرب والغضب لان ذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة وحاصل الكلام انا لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف بسبب اختلاف الاحوال النفسانية فلا استحالة في ان يكون للعارف حالة نفسانية يكون سببا لاشتداد قوته الى حد خارق للعادة وهذا الكلام ههنا مثل ما يقولونه في اثبات القوة القدسية وهو انا رأينا احوال الناس مختلفة في الفهم فمنهم من كان متوسطا ومنهم من هو فوق الوسط ومنهم من هو دون الوسط ولما رأينا في جانب النقصان منتهيا الى من لا يفهم الشيء الا قليلا قليلا فلا يستبعد ان وصل في طرف الكمال الى من يفهم اكثر الاشياء في اسرع وقت فكذلك ههنا لما رأينا القوة مختلفة بالشدة والضعف فلا يستبعد لو وصلت في طرف الزيادة الى حد خارق للعادة * المسئلة الثالثة * في سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب * اشارة * (واذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة) قال رضي الله عنه هذا الفصل غني عن التفسير * اشارة * (التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان واما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات) * التفسير * الغرض من هذا الفصل بيان امكان الاخبار عن الغيب على سبيل الاجمال وتقريره ان معرفة المغيبات في النوم ممكنة فوجب ان يكون في اليقظة ايضا ممكنة اما بيان المقدمة الاولى فالتجربة والتسامع اما التجربة فهو ان يتفق للانسان ان يرى شيئا في المنام ثم وقع اما صريح ذلك او رؤيا او تعبيره وذلك يدل على ما قلناه واما التسامع فهو ان من لم يتفق له ذلك فلا شك انه قد سمع بالتواتر حصول هذا الامر لخلق عظيم من الموجودين في الوقت والماضين واما بيان المقدمة الثانية فهو انه لما صح ذلك في حال المنام لم يمكن القطع على

استحالته حال اليقظة بل اوقدرنا ان الناس لم يجربوا وقوع ذلك فى النوم لكان استبعادهم عن حصول هذا
المعنى حال النوم اشد من استبعادهم عنه حال اليقظة فانه لوقيل لواحد ان جمعا من الاذكياء مع كمال عقولهم
وسلامة حواسهم وذكاء قرايحهم وقوة افكارهم وانظارهم احتالوا بكل حيلة لتحصيل معرفة بعض المغيبات فعجزوا ثم
ان واحدا منهم صار كالميت وبطلت حركته وادراكه وعرف ذلك المغيب لقيل بان ذلك محال ولاحتجوا عليه
بان ما عجز عنه القوى الكامل والناقص الضعيف اولى بالعجز عنه ولكن وقوع هذا الامر مرارا كثيرة حال النوم
م ازال الاستبعاد والعناد فثبت بما قررنا ان حصول معرفة المغيبات لما كان ممكنا حال النوم فبأن يكون ممكنا
حال اليقظة اولى واعلم انا لا نستدل بصحة احدى الحالتين على القطع بصحته فى الحالة الاخرى بل على دفع استبعاد
المنكر وحصول الرأى الاخلاق بالاحرى * تنبيه * (قد علمت مما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشا
على وجه كلى ثم قد تنبهت ان الاجسام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر
عن رأى جزئى ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها فى العالم العنصرى
ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة
التى هى لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة فى موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال
بتلك العلاقة كمالا ما صار للاجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك لظهور رأى جزئى وآخر كلى ويجتمع لك مما
نبهت ان للجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسانى نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت او انقشان
معا) * التفسير * قال الشارح رضى الله عنه وارضاه لما ذكر السبب الاجمالى شرع الآن فى ذكر بيانه على سبيل التفصيل اكر
بان ذلك مبنى على مقدمتين احداهما ان العقول والنفوس السماوية عالمة بالجزئيات اما العقول فعالمة بها على وجه كلى واما
النفوس فعلى وجه جزئى وثانيهما ان النفوس الناطقة لا يمتنع عليها استفادة العلم بالحركات من تلك العقول والنفوس واما
المقدمة الاولى فهى التى تشتمل عليها هذا الفصل واعلم انا قد دللنا على ان العقول المجردة عالمة بجميع الجزئيات على وجه
كلى لان جميع الجزئيات منتهية اليها فى سلسلة الحاجة وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ودللنا ايضا على ان للفلك نفسا هى
قوة جسمانية وهى مدركة للجزئيات ودللنا على ان حوادث هذا العالم مستندة الى الحركات الفلكية ودللنا
على ان العلة القريبة لتلك الحركات هى النفس وعرفت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فلزم من مجموع هذه
المقدمات كون النفس الفلكية عالمة بجميع ما حصل فى هذا العالم من الجزئيات وهذان الاصلان قد مر
تقريرهما لكنا اعدناهما للتذكر ثم ههنا امر آخر وهو ان للفلك مع العقل المفارق والنفس الجسمانية شيء
ثالث وهو النفس الناطقة يعنى انه ليس بجسم ولا جسمانى فى ذاته ولكن له علاقة مع الفلك وبسبب تلك
العلاقة يستفيد كمالات متجددة كما ان النفس الناطقة التى لنا وان لم تكن جسما ولا جسمانية لكن لها تعلق
بابداننا ولاجل ذلك التعلق يقدر على اكتساب الكمالات العقلية وقد مر تقرير هذا المعنى فى النمط الثالث
والسادس وعلى هذا التقرير ايضا فجميع الجزئيات التى تحدث فى هذا العالم معلوم للعقل المفارق والنفس الناطقة والنفس
الجسمانية والنرجع الى التفسير اما قوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشا على
وجه كلى فاعلم ان المراد من النفس ههنا العلم فقوله الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى نقشا كليا
اى الجزئيات معلومة للعقول المفارقة علما كليا واما قوله وقد تنبهت ان الاجسام السماوية الى قوله فى العالم
العنصرى فالمراد ان الافلاك لها نفوس جسمانية ولها ادراكات جزئية وارادات جزئية صادرة عن تلك
الادراكات الجزئية وانها عالمة بجميع اللوازم الجزئية الصادرة عن حركاتها الجزئية فى هذا العالم العنصرى
واما قوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله زيادة معنى فى ذلك فاعلم ان جملة هذا الكلام قضية
واحدة شرطية متصلة وتقريره ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا وهو كذا وكذا حقا صار للاجسام
السماوية زيادة معنى وقوله مستورا نصب على الحال اى اما كان ما يلوحه ضرب من النظر حال كونه مستورا
ويمكن ان يكون مرفوعا صفة لقوله ضرب من النظر مستور الا على الراسخين وهو كذا وكذا كان حينئذ (كذا)

كذا وكذا واما قوله ليظهر رأى جزئى وآخر كلى فاعلم ان المراد منه بيان ما ادعاه من ان الفلك لو كانت له نفس ناطقة لحصلت له زيادة معنى وذلك لانه اذا حصلت له نفس مدركة للجزئيات ونفس اخرى مدركة للكليات ويكون هذه النفس الناطقة متغيرة منفعلة من معقول الى معقول كانت الحركات الفلكية صادرة عن مجموع رأيين احدهما الرأى الكلى الذى للنفس الناطقة والثانى الجزئى الذى للنفس الفلكية الجسمانية ويكون تلك الحركات حينئذ جارية مجرى الافعال الانسانية فان التى يكون مبدأها التعقل ثم التخيل اشرف من التى يكون مبدأها مجرد التخيل واما قوله وجميع ذلك مما نبهنا عليه ان الجزئيات فى العالم العقلى نفسا على هيئة كلية وهى العالم النفسانى ونفسا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت فالمراد ان الجزئيات التى فى عالمنا هذا معلومة للعقول على وجه كلى وللنفوس الجسمانية على الوجه الجزئى الذى تحصل فيه الشعور بالوقت اى يعلم انه الآن حاضر او غير حاضر واما قوله والنفسان معا فاعلم انه لما بين ان هذه الجزئيات معلومة للعقول والنفوس وكان ربما خطر ببال احد ان النفوس لا تدرك هذه الجزئيات الا عند حصولها واما العقول فان علمها بهذه الجزئيات حاصل ابدا فالشيخ دفع هذا الوهم بقوله والنفسان معا يعنى ان علم هذه العقول بالجزئيات كما انه حاصل ابدا وكذا علم النفوس حاصل ابدا لانها عالمة بهذه الجزئيات وهى عالمة بذواتها ابدا فهى عالمة بهذه الجزئيات ابدا فالعالمان موجودان معا لا تقدم لاحدهما على الآخر وانما احتاج الى ذلك لان غرضه ان يقول ان النفوس الناطقة يمكنها الاتصال بتلك المبادى فاذا كانت المبادى عالمة بجميع هذه الجزئيات امكن انتقاش النفوس الناطقة بتلك العلوم حتى يدرك ما سيقع قبل وقوعه فحينئذ يحصل التمكن من الاخبار عن الغيوب * اشارة * (والنفس لك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكر ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا) * التفسير * لما فرغ من المقدمة الاولى شرع الآن فى تقرير المقدمة الثانية وهى ان نفسنا الناطقة متمكنة من استفادة العلوم من تلك المبادى ثم بين هذه المقدمة فى هذا الفصل على سبيل الاجمال ومن بعد ذلك بينها على سبيل التفصيل فاما البيان الاجمالى فهو ان النفس الناطقة متمكنة من الاتصال بتلك المبادى لتستفيد العلوم منها فاذا كان الاتصال بها ممكنا واستفادة العلوم عند ذلك الاتصال حاصلا كانت هذه الاستفادة ممكنة وكان الاطلاع على الغيب ممكنا * تنبيه * (القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس فاذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل آلته فانبت دون حركته الفكرية التى يفتقر فيها تقربا الى آلته وعرض ايضا شىء آخر وهو ان النفس ايضا انما تجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التى لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به) * التفسير * قال رضى الله عنه الآن شرع فى بيان تفصيل الكلام فى تمكن النفوس الناطقة من الاتصال بعقول الافلاك ونفوسها واعلم ان الكلام فى ذلك يستدعى مقدمات فمن تلك المقدمات ما ذكره فى هذا الفصل وهى ان القوى النفسية متجاذبة متنازعة فالنفس حال اشتغالها بتدبير القوة العقلية لا يمكنها الالتفات الى القوة الشهوانية وبالعكس واذا اشتغل الحس الباطن بالحس الظاهر لم يتمكن العقل من استعمال الحس الباطن فلا يمكنه استخدام القوة المفكرة ولا يتمكن العقل حينئذ من الفكر وايضا فان اشتغال النفس بما هى مستبدة به يمنعها من اعانة سائر القوى على افعالها فلا جرم متى احتاج البدن الى فعل قوى صادر عن القوى الجسمانية تركت النفس الاشتغال بافعالها التى لها بالاستبداد وانجذبت الى معاونة تلك القوة على ذلك الفعل وايضا فالنفس اذا استخدمت الحواس الباطنة خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت ولذلك فان الانسان حال ما يكون مستغرقا فى تخيل او فكر ربما حضر عنده المبصر القوى والمسموع القوى ثم انه مع سلامة الحس لا يشعر بشىء من ذلك * تنبيه * (الحس المشترك هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت (٥٩) صورته هنيهة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد

دون التوهم وليحضر ذكرك ماقيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما وانتقاش النقطة الجوالة محيطة دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامه فيه من المحسوس الخارج اوبقائها مع بقاء المحسوس اوثباتها بعد زوال المحسوس اووقوعها فيه لامن قبل المحسوس ان امكن)* التفسير * هذه مقدمة ثانية للمطلوب وتقريرها انابينا ماهية الحس المشترك فيما تقدم وبينا انه يحصل فيها صور الامور التي يحس بالحواس الخمسة وان هذه المحسوسات متى ارتسمت فيه صارت محسوسة مشاهدة وان لم يبق في الخارج وبينا ذلك باثاري القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة الجوالة دائرة واعلم ان الصور المرتسمة في الحس المشترك في الاجسام فيها اربع درجات في الاحساس بها احدها ان تصير مشاهدة في ابتداء ارتسامها فيه من المحسوسات الخارجة وثانيها ان يبقى الاجسام بها مع بقاء المحسوسات في الخارج وثالثها بقاء الاحساس بها بعد زوال المحسوس الخارجي ورابعها حصول الاحساس بها وان لم يوجد المحسوس في الخارج البتة واذا عرفت ذلك فنقول امر القطرة النازلة والنقطة المدارة دل على الاقسام الثلثة الاول واما القسم الرابع فلابد فيه من دليل آخر * اشارة *(قديشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولانسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن اوسبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قدينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة)* التفسير * قال رضي الله عنه لما كان الاستدلال بالقطرة والنقطة لايدل على احساس الحس المشترك بما لاوجود له في الخارج البتة وكانت هذه المقدمة لابد من اثباتها في المطلوب الذي نحن بصدده لاجرم افتقر الى ذكر دلالة اخرى وتقريرها ان المرضى والممرورين يشاهدون صورا محسوسة مع انه لايراها غيرهم فتلك الصور اما ان تكون معدومة اوموجودة لاجائز ان تكون معدومة لان العدم نفي محض والنفي المحض لايكون مشاهدا فهي اذن موجودة فاما تكون موجودة في الخارج اولا في الخارج والاول باطل والالرآها كل من كان سليم الحس فهي اذن غير موجودة في الخارج فاما ان تكون موجودة في النفس الناطقة او في قوة جسمانية والاول باطل لان النفس الناطقة لاتدرك الجزئيات ولاترتسم فيها صور المحسوسات فهي اذن مرتسمة في قوة جسمانية تبصر المبصرات وهي اما بالقوة الباصرة وهو باطل لان هذا الانسان ربما كان اعمى ولانه ربما شاهد ذلك بالليل ولان البصر لايدرك الاالموجود في الخارج فعلمنا ان في البدن قوة جسمانية غير القوة الباصرة وهي التي ادركت هذه الصور فثبت بما ذكرنا ان الحس المشترك قديشاهد صورا لاوجود لها في الخارج البتة واذا ثبت ان هذه الصور ماوردت عليه من الخارج وجب ان يكون ورودها عليه من الداخل وذلك اذا كان في خزانة الخيال صورا مخزونة فاذا انتقلت الى الحس المشترك صارت محسوسة اوتركب القوة المتخيلة صورا وترسم تلك الصور في الحس المشترك واعلم انه كما يجوز ان ترتسم صور المحسوسة بالحواس الظاهرة في الحس المشترك ثم ينتقل الى خزانة الخيال وكذلك لابأس بان ينتقل الصور الموجودة في خزانة الخيال او الصور التي تركبها المتخيلة الى الحس المشترك لان الحال فيهما قريب من الحال بين المرايا المتقابلة ولقائل ان يقول قد بينا فيما مضى انكم اذا جوزتم في الشيء المبصر او المسموع ان لايكون موجودا في الخارج كانت السفسطة لازمة لكم بحيث لايكون لكم عنها محيص* تنبيه * ثم ان هذا الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبزه عن الخيال بزاو يغصبه منه غصبا وعقلي باطن اووهمي باطن يضبط التخيل على الاعتدال متصرفا فيه بما يعنيه و يشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لامتبوعة واذا شغل احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة)* التفسير* قال رضي الله عنه وارضاه لما بين ان الصور المرتسمة في التخيل (قد)

قد تنتقل الى الحس المشترك حتى تصير مشاهدة محسوسة وان لم تكن موجودة فى الخارج كان لقائل ان يقول
لو جاز ان يكون الامر كذلك لوجب ان يصير جميع الصور المخيلة محسوسة والا فما الفرق بين وقت ووقت
او حال وحال فذكر فى هذا الفصل ما يكون مانعا عن هذا الامر وذلك من وجهين احدهما عائد الى القابل
الذى هو الحس المشترك فانه اذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع لصور اخرى
لان اللوح اذا امتلأ من بعض النقوش لم يتسع لسائر النقوش فحينئذ يمتنع ان يرتسم فيها الصور المخزونة فى الخيال
ولقائل ان يقول الصور اما ان تقبل الصور الكثيرة من غير وقوع التشويش فيها اولا يقبلها فان كان الاول
لم يلزم من قبول الحس المشترك للصور الصاعدة اليه من الحواس الظاهرة ان لا يتسع للصور الهابطة اليه من الخيال
والمخيلة وان كان الثانى استحال ان يكون محل الاشباح العظيمة القوة المرتسمة فى البطن المقدم من الدماغ
مع صغره ولنرجع الى المقصود فنقول واما المانع الثانى وهو عائد الى الفاعل فان العقل او الوهم اذا استخدم القوة المفكرة
وصارت المفكرة مشغولة بخدمة احدهما لم يتفرغ الافعال نفسها خاصة فلم يتمكن من تركيب الصور وتحليلها وتشبيحها
ومتى لم يوجد تلك الصور استحال انجذابها الى الحس المشترك فهما ذان المانعان اذا وجدا لم يحصل الامر المذكور
واما اذا زال احدهما وبقى الآخر فربما عجز عن الضبط وحينئذ يستولى المتخيل على الحس المشترك ولوح
فيه الصور محسوسة مشاهدة * اشارة * (النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس فى الاصل
ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى
انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون
من الصواب الطبيعى ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه
بالصحة فاذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت
فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فرؤى فى المنام احوال فى حكم المشاهد) * التفسير * قال الامام الشارح
رضى الله عنه لما تبين انه كيف ينبغى ان يكون الامر حتى تكون الصور الخيالية محسوسة وكان هذا الامر
مما يعرض فى النوم اراد ان يبين حصول تلك الاسباب التى ذكرها فى المنام واعلم انه لا شك ان النوم مانع للحواس
الظاهرة عن افعالها وقد يكون ايضا مانعا النفس الناطقة عن افعالها وذلك اذا اشتغلت النفس الناطقة باعانة
القوة الهاضمة على هضم الغذاء فلانا قد دللنا على ان النفس متى اشتغلت باعمالها التى هى مستبدة بها شغلت سائر القوى
عن الاشتغال فى اعمالها فلو اشتغلت النفس باعمالها التى لها بالاستبداد عند اشتغال الطبيعة بالهضم لما تم الهضم
وما كمل بل كان ناقصا ضعيفا فلاجل ذلك كان من الصواب ان يكون للنفس انجذاب الى معاونة الطبيعة حتى
اشتغلت الطبيعة بالهضم وايضا فالنوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا عرفت ذلك فنقول انه عند النوم حصل
الفاعل لهذه الاشباح والقابل لها اما الفاعل فلان النفس مشغولة بتدبير البدن واعانة القوة الهاضمة
فلا يتفرغ لتدبير القوة المتخيلة فيكون القوة المتخيلة مشغولة بنفسها متمكنة من التشبيح والتلويح كيف شاءت
وارادت من غير مانع واما القابل فلان لوح الحس المشترك خال عن النقوش الواردة عليها من الحواس الظاهرة
ومتى حصل الفاعل والقابل بالكمال والتمام حصل الفعل لا محالة فلا جرم ظهرت هذه الصورة فى المنام
وصارت كالامور المشاهدة * اشارة * (واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب
الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان يلوح الصور المتخيلة
فى لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين) * التفسير * واما فى حال المرض فالسبب فى مشاهدة هذه الصور شئ
واحد وهو ان النفس لاشتغالها باصلاح البدن ضعفت عن تدبير المخيلة فاستولت المخيلة وقويت على التشبيح
فلاحت تلك الاشباح فى لوح الحس المشترك * تنبيه * (انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاذيات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كان بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان

اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها عن الجانب الاخر فضلة آخر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة و تصرفها فى مناسباتها اقوى) * التفسير * المراد من هذا الفصل بيان امرين الاول ان النفس اذا كانت قوية قويت على حفظ غير ما ادركته ولم ينتقل منه الى ما يحاكيه واما اذا كانت ضعيفة ضعفت عن حال المدركات فربما انتقلت من الشئ الى ما يحاكيه ويشاركه من بعض الوجوه ثم من ذلك المحاكى الى ما يحاكيه مرة اخرى فلا يزال ينتقل من الشئ الى ما يحاكيه الى ان يصل الى امر لا يناسب المدرك الاول بوجه من الوجوه وهذا المعنى انما يكون لاستيلاء القوة المتخيلة و ضعف النفس عن اصلاحها و ينفسها الثانى ان النفس اذا قويت جدا لم يكن اشتغالها بتدبير البدن عائقا لها عن اتصالها بالعالم العقلى و استفادتها ما هنالك و بالجملة فالنفس القوية تكون وافية بالجانبين اعنى الجانب العقلى و الجانب البدنى ولا يكون التفاتها الى احد الجانبين عائقا عن الالتفات الى الجانب الآخر ثم هذه النفس اذا كانت مع قوتها مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها فيما يناسب تلك الرياضات اقوى * تنبيه * (فاذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش فى الحس المشترك وهذا فى حال النوم او فى حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذى هو آلته فيسرع الى سكون ما و فراغ ما فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس نقش ارتعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارى وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فانه من معاون النفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش فى لوح الحس المشترك) * التفسير * لما فرغ من بيان هذه المقدمات شرع الآن فى بيان المقصود وهو بيان سبب مشاهدة هذه الصور حال النوم والمرض وحاصل الكلام فيه انه متى تمكنت النفس من الاتصال بالعقول عقلت امورا فركبت المتخيلة صورا جزئية مناسبة لتلك المعقولات فانجذبت تلك الصور الى الحس المشترك فصارت حينئذ مشاهدة ومتى عرض للقوة المتخيلة ضعف ما بسبب مرض عرض لها او لتحلل الروح الذى هو آلتها بسبب كثرة حركاتها وافعالها مالت هذه القوى الى الدعة والسكون فيحصل حينئذ للنفس الناطقة خلاص عن تدبيرها و تفيضها وتتصل بالعالم العقلى فيحصل هناك شئ من النقوش العقلية والجلايا القدسية وعند ذلك تنزعج القوة المتخيلة الى تشبح ذلك المعنى الكلى فى صورة جزئية وسبب هذه الانزعاج امران احدهما ان هذه القوة تزول عنها الكلال والملال بسبب الاستراحة العقلية و يعود الى مقتضى ذاتها من التلويح والتشبح والثانية ان النفس الناطقة تستخدمها و تستعين بها فلهذين الشيئين ينزعج القوة المتخيلة وتركب صورة جزئية مناسبة لذلك المعنى الكلى النفسانى فاذا انحدرت تلك الصورة الى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة * اشارة * (فاذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق فى الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم فى المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا او هتافا او غير ذلك و ربما تمكن مثالا موفورا لهيئة او كلاما يحصل النظم وربما كان فى اجل احوال الزينة) * التفسير * وكما ان النفس تتصل عند النوم بالعقول فيعقل من هنالك امورا ثم تركب المتخيلة صورا مناسبة لها ثم ينحدر تلك الصور الى الحس المشترك وقد يحصل مثل هذه الحالة فى اليقظة اذا كانت النفس قوية وافية بالجانبين واسعة لهما حتى ان الانسان حال اليقظة يتصل نفسه بالعقول فادركت من هنالك امورا ثم ركبت المتخيلة صورا مناسبة لتلك التعقلات ثم انحدرت (تلك)

تلك الصورة الى لوح الحس المشترك فصارت هذه محسوسة فيحصل حينئذ ايضا صورة وسماع كلام وان لم يكن لشئ من ذلك وجود في الخارج * تنبيه * (ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية اوهيئة مزاجية سريعة التنقل من شئ الى شبهه اوالى ضده وبالجملة الى ماهو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لامحالة وان لم نحلصها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا الحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او يضبط وهذا الضبط اما القوة من معارضة النفس اولشدة جلاء الصورة المتنقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا كذلك) * التفسير * لما بين السبب في مشاهدة الصور وسماع الاصوات التي لاوجود لها في الخارج حالتي النوم واليقظة اراد ان يتكلم في اقسامها واحكامها فان منها ما يكون صوابا غنيا عن التعبير والتأويل ومنها ما يحتاج اليهما ومنها ما يكون باطلا وبالكلية تقدم لذلك هذه المقدمة وهي ان من شان هذه القوة المتخيلة الانتقال من معنى الى ماله تعلق ثم الى شبيهه اوالى هذه وسبب الانتقال تارة الى الشبيه واخرى الى الضد امور جزئية لاوقوف لنا عليها ثم بين ان الحكمة الالهية تقتضي ان يكون خلقة هذه القوة على هذا الوجه فانها لو لم يكن كذلك لما انتفعنا بها عند التفكر لان التفكر لايتم الا بالانتقالات من الامور الحاصلة الى الامور المستحصلة ولما ثبت ان هذه القوة من شانها وغريزتها هذا الانتقال فهي لاتخلو عن هذا الانتقال الااذا منعها مانع من ذلك وما ذاك الا احد امرين احدهما استيلاء النفس الضابطة عليها فانها تمنعها من هذه الانتقالات وبنفعها والثاني ان يكون الصورة المتنقشة فيها قوية جلية فهي بخلافها وقوتها يمنعها عن الانتقال منها الى غيرها ولما عرفت فيما سبق ان من شان القوى الجسمانية ان لايكون لها شعور بالمدركات الضعيفة عند شعورها بالمدركات القوية * اشارة * (فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلايحرك الخيال والذكر ولايبقى له اثرهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن التصريح فلايضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا او يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معنية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انقلب عنه الى اشياء متخيلة ينسيك مهمك فتحتاج الى ان تحال بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه متنقلا عنه اليه وكذلك الى آخر فربما اقتنص ماضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتأويل) *التفسير* لما فرغ من بيان تلك المقدمة رجع الآن الى المقصود وهو ان النفس اذا اتصلت بالعقول المفارقة فالاثر الحاصل منها في النفس على اقسام الاول ان يكون ضعيفا جدا فلا يحرك الخيال والذكر ولايبقى معه اثر منهما البتة الثاني ان يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال الثالث ان يكون قويا جدا فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا تاما ثم قال وليست هذه الاحوال مختصة بحال النوم فقط بل هي حاصلة ايضا عند اليقظة فانك اذا تفكرت في امور فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عن مطلوبك الى امور آخر بحيث ينسى مهمك فتحتاج في تذكر ذلك المطلوب الى ان تحلل بالعكس وذلك التحلل قد يؤديك الى وجدان ذلك المطلوب تارة ولايؤديك اخرى * تذنيب * (فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال اليقظة او النوم ضبطا مستقرا كان الهاما اووحيا صراحا اوحلما لايحتاج الى تأويل اوتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص

والاوقات والعادات الوحى الى تأويل والحلم الى تعبير * اشارة * انه قد يستعين بعض الطبايع بافعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم الى تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق فى هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق وباشياء يترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفى حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا فى طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب فى الكلام المختلط والايهام لمسيس الجن وكلما فيه تحيير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوى وتارة يكون شبيها بخطاب من جنى او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراءئ من شئ للبصر مكافحة حتى يشاهده صورة الغيب مشاهدة * تنبيه * اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هى ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمجئ الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال فى انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية فى غيرهم حتى يكون ذلك تجربة فى اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفائدة به واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يرباء منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم انى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل) * التفسير * قال الامام الشارح رضى الله عنه هذه الفصول غنية عن التفسير * المسئلة الرابعة * في كمية خوارق العادات * * تنبيه * (ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار يكاد يأتى بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا واستشفى لهم فشفوا ودعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا اوهلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان اوخضع لبعضهم سبع اولم ينفر عنه طير ومثل ذلك مما لا يأخذ فى طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا فى اسرار الطبيعة وربما يتأتى لى ان اقص بعضها عليك) * التفسير * عد فى هذا الفصل امورا كثيرة فى خوارق العادات ولكنها باسرها متعلقة بالتصرف فى العالم العنصرى وذكر ان لها اسبابا معلومة ولم يذكر شيئا البتة يتعلق بالاجرام الفلكية فان التصرف فيها بالتغيير عن مجاريها عنده محال * تذكرة وتنبيه * (اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من علائق اخر وعلمت ان تمكن هيئة العقل منها وما تتبعها قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها اياها بالجوهر حتى ان وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء يفعله فى ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الناس تغير مزاج مدرجا اوذ فعة وابتداء امراض اوافراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها او يكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية يكون قد اثرت لمبدأ جميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لاسيما فى جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد ولا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل فى اجرام اخر ينفعل عنها انفعال بدنه ولا يستنكرن ان يتعدى من قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل فيها لاسيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التى لها فتقهر شهوة اوغضبا اوخوفا من غيرها) * التفسير * قال الامام الشارح رضى الله عنه وارصنا بناء هذا الباب على مقدمتين (احداهما)

احداهما ان النفس الناطقة ليست جسما ولاجسمانية وقد مر بيان ذلك وثانيها ان الهيئات النفسانية قد تكون مبادى لحدوث الحادثات فى الابدان مع كون النفس مباينة لها وبين ذلك بامور ثلثة فاولها ان الانسان قد يمكنه المشى على خشبة موضوعة على الارض ولو وضعت تلك الخشبة على طرف جدار لما تمكن من المشى عليها وما ذاك الا ان توهم السقوط يوجبه وثانيها ان اخرجه الناس يتغير بحسب تغير احوالهم النفسانية من الغضب والحزن والخوف والفرح وذلك معلوم بالضرورة وثالثها ان التوهم الشديد للمرض اوالصحة ربما اوجب ذلك وهذا معلوم بالاختبار والاستقراء ورابعها انه ليس كل مسخن بحار فان الحركة مسخن وهى غير حارة ولا كل مبرد ببارد فان القوة التى فى الافيون تبرد فوق تبرد الماء مع ان الافيون مركب والماء بسيط وقوة الكيفية فى البسيط اقوى منها فى المركب واذا ثبت ذلك فلا يستبعد ان يكون لبعض النفوس خاصية لاجلها يتمكن من التصرف فى عنصر هذا العالم ويكون تلك النفوس الكلية عنصر هذا العالم كنفسنا بالنسبة الى بدننا ولا يستبعد ايضا ان يتعدى تأثير تلك النفس الى سائر النفوس حتى تصير سائر النفوس لاتصالها بهما على قوته مثل ذلك التصرف اومايقرب منه واذا ثبت ان هذا المعنى محتمل فى جوهر النفس فاذا انضمت الرياضات اليه اعنى كسر قوى الشهوة والغضب فلاشك انها تصير حينئذ اقوى هذا حاصل هذا الفصل والقائل ان يقول هذه الوجوه التى ذكرتموها لاتفيد القطع بصحة وجود هذه النفس التى تذكرونها لانه ليس اذا كان توهم السقوط موجباله وتوهم الصحة والمرض قد يكون موجبالهما واسائر الانفعالات النفسانية موجبة انواعا مخصوصة من تغيرات المزاج لزم من ذلك القطع بوجود نفس الناطقة تقوى على التصرف فى كلية العالم العنصرى لان النفس الناطقة مخالفة بالماهية لهذه القوى الاخر ولا يلزم من ثبوت حكم لشئ ثبوت حكم اقوى واجل من الحكم الاول لشئ آخر يخالف الشئ الاول فان قلتم ليس غرضنا من ذكر هذه الوجوه اقامة البرهان على القطع بصحة وجود هذه النفس بل ازالة الاستبعاد وبيان انه ليس فى العقل ما ينافيه قلنا فاذن يرجع حاصل ماذكرتموه ههنا الى انه لادليل على صحته وعلى امتناعه وذلك يوجب التوقف لا القطع بالصحة وايضا فقد بنيتم هذه المسئلة على اثبات النفس الناطقة وليس الامر كذلك لان التوهم الموجب للسقوط قوة جسمانية والتخيلات التى لاجلها يختلف حال المزاج وهى الغضب والفرح والغم جسمانية واذا كان الامر كذلك فالاستدلال بكون هذه القوى الجسمانية موجبة لهذه التغيرات على تجويز ان يكون للبدن المخصوص خاصية معينة لاجلها يتمكن الانسان من التصرف فى هذا العالم اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون فى النفوس الناطقة نفس قوى يقوى على ذلك اللهم الا اذا دلت دلالة منفصلة على ان النفس الناطقة ليست جسما ولاجسمانية فعلمنا انه لاتعلق لاثبات هذا الاحتمال التى ذكرتموها باثبات تجرد النفس وعدم تجردها البتة واصلا فقد تلخص ماذكرنا انه لاحاصل لهذا الفصل بعد حذف الامور الخارجية وتحصيل الامور المهملة الا ان يقال ان كون الانسان موصوفا بخاصية لاجلها يتمكن من التصرف فى هذا العالم العنصرى اما فى نفسه الناطقة اوفى بدنه جائز لابمعنى القطع بصحته بل بمعنى انه ليس عندنا مايدل على امتناعه اصلا ومعلوم ان هذا القدر من الجواب لايستدعى التطويل المذكور * اشارة * (هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلى لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية لتشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار) * التفسير * لماذكر ان تمكن الآتى بخوارق العادات لاختصاص نفسه بخاصية معينة ثم كان من مذهبه ان النفوس الناطقة البشرية متساوية فى النوع اى هى متساوية فى تمام الماهية وان كان لم يذكر فى شئ من كتبه على هذا المطلوب شبهة فضلا عن حجة فحينئذ وجب عليه القطع بان امتياز تلك النفس عن سائر النفوس بهذه القوة ليس امتيازا بامر ذاتى بل لابد وان يكون بامر عرضى ولايمكن ان يكون ذلك الا لاحد وجوه ثلثة احدها المزاج الاصلى وبيانه ان النوع الذى يوجد فى اشخاص كثيرة فان مشخصات تلك الاشخاص لابد وان يكون معللة بالقوابل على مامر بيان هذه المقدمة فى النمط الرابع واذا كانت النفوس البشرية اشخاص

نوع واحد كانت تشخصاتها معللة بالقوابل وقوابلها هي الابدان الموصوفة بامزجة المختلفة فاذن تلك الامزجة علل لتشخصات تلك النفوس واذا ثبت ذلك فلا استبعاد في ان يكون تلك الامزجة كما يكون عللا لتشخصات تلك النفوس تكون ايضا عللا لاحوال وصفات لازمة لتلك الاشخاص واذا كان كذلك جاز ان يكون نفس مختصة بالقوة المذكورة لاجل المزاج المشخص فيكون ذلك وصفا عرضيا وان كان لازما من اول الوجود الى آخره وثانيها ان يحصل تلك الخاصية للنفس لاجل مزاج طارى غير مكتسب وثالثها ان يحصل تلك القوة بالكسب والاجتهاد في الرياضه وتصفية النفس كما يحصل لاولياء الله الابرار* اشارة * (والذى يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكية لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلة فيبلغ المبلغ الاقصى والذى يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر فرط نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شيئا والازكياء فيه) *التفسير* لما بين امكان وجود نفس قوية على التصرف في عنصر هذا العالم شرع الآن في ذكر اقسام هذه النفوس فقال النفس التي يكون لها مثل هذه الخاصية اما ان يكون خيرة او شريرة فان كانت خيرة فهو الذى يكون صاحب المعجزة من الانبياء والكرامة من الاولياء ثم ان هذه النفس اذا انضمت الرياضة الاجتهاد الى ما لها من الخاصية قويت في هذا الكمال وبلغت الغاية فيه واما ان كانت شريرة فهو الساحر الخبيث وربما منعه خبثه من الوصول الى الكمال حتى لا يبلغ في كمال القوة مبلغ الانبياء والاولياء *اشارة * (الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة يؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار) * التفسير * لما تكلم في النفوس الشريرة المؤثرة في عنصر هذا العالم ذكر في هذا الفصل ما يؤكد القول به وهو الاصابة بالعين فانه لا معنى لها الا ان الحالة النفسانية التي في نفس المتعجب التي افادت نهكا وضعفا في المتعجب منه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله في السحر وللقائل ان يقول هذه الصورة ايضا غير حاصلة لا يستدل بها على القطع على صحة المطلوب بل لا فائدة فيها الا دفع استبعاد المنكر ثم لا يبقى بعده الا التوقف في الامتناع والصحة الى ظهور البرهان او مشاهدته في العيان واما قوله وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزأ الى جرمه فاعلم ان من الناس من انكر التأثيرات النفسانية اصلا وقصر الامر على التأثيرات الجسمانية وزعم ان التأثير لا يحصل الا بالملاقاة ثم انهم تكلفوا في الجواب عن الاصابة بالعين امورا ركيكة جدا مثل ان بعضهم قال انه يخرج من قلب العاين نفس وهو يصل الى ذلك الشئ ويكون جاريا مجرى السهم ومنهم من ذكر في جذب المقناطيس الحديد ما يقرب منه فزعم انه يخرج منه خيوط دقيقة وتتعلق بالحديد وحينئذ ينجذب الحديد اليه فهذا هو المعنى بارسال الجزء واما ارسال الكيفية فهو ان النار اذا سخنت جسما بعيدا عنها فانما تسخنه لانها تسخن الاقرب وكانها بعثت كيفيتها الى ما يقرب منها ثم ان تلك الكيفية سخنت الجسم البعيد ثم الشيخ قال ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار يعنى من تأمل ما ذكرناه في اول الباب من تأثير الوهم في السقوط وتأثير الخيال في المزاج علم فساد هذا الشرط * تنبيه * (ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مباد ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس للحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضيه مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث) * التفسير * قال الشارح رضي الله عنه لما بين ان ظهور الخوارق يجوز ان يكون بخاصية النفس بين ههنا ان ذلك قد يكون لغير هذه العلة (بل)

بل الملة الاخرى ثم جعلها الى اقسام ثلثة وقال الامر الغريب [illegible] اما ان يكون قوة نفسانية او جسمانية فان كانت جسمانية فاما ان تكون قوة جسمانية عنصرية او قوة جسمانية فلكية [illegible] الخوارق الحاصلة من القوة النفسانية فهي المعجزات والكرامات والسحر واما الحاصلة من القوى العنصرية كجذب المغناطيس فهي النيرنجات واما الحاصلة من القوى الفلكية فهي المسماة بالطلسمات فهذا ما اورده مع شيء من شرحه ثم ارجع الى السر المكتوم ان كنت راغبا في التحقيق فقد ظهر امكان وقوع الخوارق على هذه الوجوه * المتن * نصيحة (اياك وان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب) * التفسير * الظاهريون من الفلاسفة والذين لم يرسخوا قدما في العلوم قد جرت عادتهم بانكار الكرامات والمعجزات بل ما كان على خلاف العادات المألوفة والمناهج المطردة وغرضهم من ذلك ان يتميزوا عن العامة والاغمار في عدم الاغترار بكل ما يقال والشيخ قد نعم ما استهجن طريقتهم وزيف سيرتهم وبين ان الحمق في انكار ما لم يعرف امتناعه بالبرهان ليس دون الحمق في الاعتراف بما لم يعرف ثبوته بالبرهان وذلك لان الجزم بالقضية المحتملة من غير دلالة حمق سواء كان ذلك الجزم جزما بالاثبات او النفي فالعوام حمق لجزمهم بالثبوت لا لدلالة وهؤلاء المتفلسفة حمق ايضا لجزمهم بالنفي لا لدلالة بل الحمق الاول اقرب الى السلامة من الحمق الثاني لان الاول يوجب الانقياد للانبياء والشرائع وذلك سبب النظام في الدنيا والسعادة بوجد ما في الآخرة على ما مر تقريره في النمط الثامن واما الحمق الثاني فهو سبب الفساد والخلاعة والشر في الدنيا والشقاوة في الاخرى فالاحمق الاول جاهل سليم والاحمق الثاني شيطان رجيم واما الشق فان لا حاجة برهان في النفي والاثبات قائل به والا توقف فيه وسرحه الى بقعة الامكان والاحتمال وعدم الجزم لا بصحته ولا بامتناعه واما قوله واعلم ان في القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب فمعناه ظاهر * خاتمة ووصية * (ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزءا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما يأتيه مجراك متأسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا) * التفسير * المخض تحريك اللبن ليؤخذ زبده القفي والقفية الشيء الذي يؤثر به الضيف الغرض من هذا الفصل منع القاء هذا الكتاب وما يجري مجراه من العلوم [illegible] الى اقوام مخصوصين فالاول الجاهل المبتذل المتخفف بالعلم كما قيل ومن منح الجهال علما اضاعه والثاني [illegible] الذي لا يفهم فانه لا يقف على الحقيقة فربما صار سببا لخروجه عن ربقة الشرائع وصار اشقى الاشقياء واشباه المقلدة فانهم لا ينتفعون بشيء من العلوم ان كانوا في غاية الذكاء لان حبهم المفرط لما عليهم من المذاهب يمنعهم ويصدهم عن الوقوف على الحق واخس واردؤهم مقلدة هؤلاء المتفلسفة فانهم [illegible] بين الاستخفاف مع كونهم من الناس درجة وارذلهم مرتبة واستحقاقهم اللعن في الدنيا والعذاب في الاخرة قال مصنف هذا الكتاب

محمد بن عمر الرازى تجاوز الله عنه وانا ايضا اوصيك ايها الاخ فى الدين وصاحبى فى طلب اليقين ان تعمل بهذا الشرح ما امرك الشيخ به وان لا تعتمد على قوله فانك بعد اطلاعك على ما فيه ووقوفك
على حقائقه ومعانيه تعلم ان الصفة التى صنفت فى الشروح فهى واجبة فى الشرح
لكثرة ما فيهما من الحقائق الدقيقة والمباحث العميقة ونسأل الله تعالى
ان يجعل ما كتبنا حجة لنا لا علينا وان ينفعنا وجميع طالبى الحق به انه
خير معين وواهب العقل الحمد بلا نهاية

قد تم طبع هذا الكتاب المشهور بشرح الاشارات من مؤلفات عمدة المحققين * وزبدة المدققين *
خواجة نصير الدين الطوسى * مع الشرح المشهور فى الامصار * كالشمس فى وسط النهار *
للاستاذ المحقق والفيلسوف المدقق * الامام فخر الدين الرازى * عليهما
سجال الغفران * وذلك فى زمن السلطان * ﴿ عبد العزيز خان ﴾ *
أديم ظلال رأفته على مفارق الاوان * فى اوائل صفر الخير
من سنة تسعين ومأتين والف * من هجرة من له
المجد والشرف

م م
م